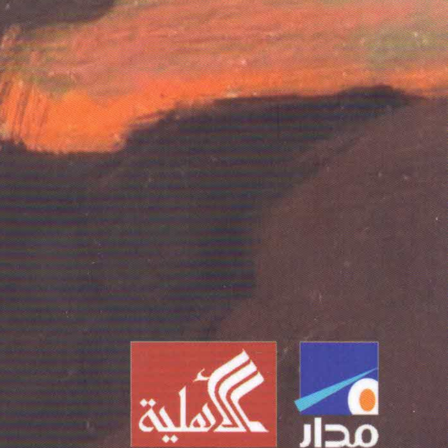
شلومو ساند

اختراع "أرض إسرائيل"

ترجمة: انطوان شلحت و أسعد زعبي



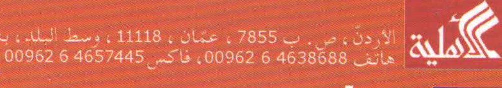
هذا الكتاب هو الجزء الثاني مما يمكن اعتباره ثلاثية يقدّم من خلالها البروفسور شلومو ساند، أستاذ التاريخ المعاصر في جامعة تل أبيب، إعادة نظر جذرية في جملة من المسلمات الصهيونية الصنميّة الكاذبة عبر إخضاعها إلى محاكمة تاريخية متأنية وصارمة ومدروسة.

وكان الجزء الأول منها هو كتاب «اختراع الشعب اليهودي»، وسبق أن صدر بترجمة عربية عن المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية- مدار.

أمّا الجزء الثالث منها فهو كتاب بعنوان «كيف لم أعد يهودياً؟»، وصدر باللغة العبرية العام ٢٠١٣.

من نافل القول إن الوقائع التي يوردها ساند، شأنها شأن الاستنتاجات التي يتوصل إليها، توسّع دائرة الضوء كثيراً حول الأراجيف التي لجأت الحركة الصهيونية إليها لتدعيم تلك المسلمات من جهة، ومن جهة أخرى لتبرير مشروعها المتعلق باستعمار فلسطين وما ترتب عليه من آثار كارثية مدمرّة بالنسبة إلى سكانها الفلسطينيين الأصلانيين.

ويرى ساند بحق أن هدف الحركة الصهيونية من وراء هذه الأراجيف مجتمعة هو الاستفادة منها في الحد الأقصى ضمن سياق اختلاق قومية جديدة وشحنها بغايات استعمار فلسطين باعتبارها «وطن» أبناء هذه القومية الجديدة منذ أقدم العصور.



الأردنّ، ص. ب 7855، عمّان، 11118، وسط البلد، بناية 12، وبناية 34
هاتف 4638688 6 00962، فاكس 4657445 6 00962 منشورات 2014



ISBN 978-9950-330-88-7
9 789950 330887



مدار المركز الفلسطينيّ للدراسات الإسرائيليّة
MADAR The Palestinian Forum For Israeli Studies

فلسطين، رام الله، المصيون، عمارة ابن خلدون، ص.ب Palestine, Ramallah, al-Masyoun, P. O. Box 1959
هاتف: Tel +970 2 2966201 فاكس: Fax +970 2 2966205 بريد إلكتروني: Email: madar@madarcenter.org

اختراع «أرض إسرائيل»

The Invention Of The Land Israel
Shlomo Sand

اختراع «أرض إسرائيل»

شلومو ساند

ترجمة

أنطوان شلحت وأسعد زعبي

طبعة خاصة بالعالم العربي

2014



الأهليّة للنشر والتوزيع

e-mail : alahlia@nets.jo

الفرع الأوّل (التوزيع)

المملكة الأردنيّة الهاشميّة ، عمّان ، وسط البلد ، شارع الملك حسين - بناية رقم 12

هاتف 4638688 6 00962 ، فاكس 4657445 6 00962

ص. ب : 7855 عمّان 11118 ، الأردنّ

الفرع الثاني (المكتبة)

عمّان ، وسط البلد ، شارع الملك حسين ،

بجانب البنك المركزيّ الأردنيّ ، مكتب القاصة - بناية رقم 34

◆

مدار المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية

MADAR The Palestinian Forum for Israeli Studies



رام الله – المصيون – عمارة ابن خلدون – تلفون: 2966201 2 (972)

فاكس: 2966205 2 (972) – ص. ب: 1959

e-mail: madar@madarcenter.org

تصميم الغلاف: حسني رضوان

لوحة الغلاف: «أرض محروقة» للفنانة فردا ساند

شلومو ساند

اختراع «أرض إسرائيل»

ترجمة

أنطوان شلحت واسعد زعبي





الإهـــداء

إلى ذكرى سكان قرية الشيخ مونّس

الذين اقتلعوا في الماضي البعيد

من المكان الذي أعيش وأعمل فيه

في الحاضر القريب

المحتويـــات

شكر وتقدير

أود أن أشكر من أعماق قلبي جميع أصدقائي ومعارفي الذين ساعدوني بهذا الشكل أو ذاك على إكمال هذا الكتاب وهم: يونتان الشيخ، نيتسا إيريل، يوسف برنياع، ميخائيل بيليس، عيران إلحايك، ألكسندر إيترمان، بوعز عفرون، يسرائيل غرشوني، نوعا غرينبرغ، يوفال ليثور، خيراردو لايبنر، محمود موسى، ليندا نيزري، آنا سيرغينكوفا، وستافيت سيناي.

وشكر وتقدير خاص لزوجتي فاردا، وابنتي عيديت وليئيل.

وأشكر أيضا جان بوتير، وإيف دوازان، وأرنداتي فيرماوي، من مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (E.H.E.S.S) فرع مرسيليا (فرنسا)، فلهم أنا ممتن على حسن ضيافتهم والمودة التي أظهروها تجاهي.

وأتقدم بجزيل الشكر أيضا إلى أنطوان شلحت وأسعد زعبي مترجمي الكتاب، وإلى جميع الموظفات والموظفين في المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية- مدار على ما أبدوه من اعتناء بالكتاب وعلى بذل قصارى جهودهم من أجل إخراجه على أفضل وجه.

أشكر تلاميذي الذي تحدوا مرارا خيالي التاريخي، وأشكر أيضا أولئك الذين اضطروا إلى الاستماع بصبر إلى كلامي حتى عندما انتظروا بفارغ الصبر أن أكفّ عن الكلام.

وأشكر أيضا كل الذين انتقدوا أو هاجموا كتابي السابق، وبذا حفزوني على تأليف هذا الكتاب، فلهم أنا ممتن أكثر مما يتصورون.

كانت الحجة الرئيسية للنقاد أن ما عرضته في الكتاب السابق («اختراع الشعب اليهودي») كان معروفاً وتمت الكتابة عنه، وفي الوقت نفسه قالوا أيضا إن كل ما كتبته لم يكن على

صواب. والحق يقال أنهم كانوا محقين في قولهم هذا لكن بشكل جزئي، فكل ما كان معروفا في فترة معينة تم دفعه إلى الهوامش، أو جرى كنسه تحت البساط، وقد تحوّل إلى المركز في الرواية التاريخية النقدية التي قمت باسترجاعها، وهكذا استحال بالضرورة إلى غير صائب سياسيا وناقص تاريخيا.

ولا يسعني إلا أن آمل بأن ينجح هذا العمل أيضاً، ولو جزئياً، في تكرار العملية نفسها.

وأود التنويه بأنني المسؤول الوحيد عن الأخطاء، والمغالطات، والمبالغات، والآراء الواردة في هذا الكتاب. وكل المذكورين أعلاه أبرياء منها تماماً.

تل أبيب - مرسيليا - تل أبيب، ٢٠١٣

تقديـم

وقائع اختـراع

«أرض إسـرائيل»

بقلم: أنطـوان شلحـت

هذا الكتاب هو الجزء الثاني مما يمكن اعتباره ثلاثية يقدّم من خلالها البروفسور شلومو ساند، أستاذ التاريخ المعاصر في جامعة تل أبيب، إعادة نظر جذرية في جملة من المسلمات الصهيونية الصنميّة الكاذبة عبر إخضاعها إلى محاكمة تاريخية متأنية وصارمة ومدروسة.

وكان الجزء الأول منها هو كتاب اختراع الشعب اليهودي، وسبق أن صدر بترجمة عربية عن المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية- مدار.

أمّا الجزء الثالث منها فهو كتاب بعنوان كيف لم أعد يهودياً؟، وصدر باللغة العبرية العام ٢٠١٣.

من نافل القول إن الوقائع التي يوردها ساند، شأنها شأن الاستنتاجات التي يتوصل إليها، توسّع دائرة الضوء كثيراً حول الأراجيف التي لجأت الحركة الصهيونية إليها لتدعيم تلك المسلمات من جهة، ومن جهة أخرى لتبرير مشروعها المتعلق باستعمار فلسطين وما ترتب عليه من آثار كارثية مدمرّة بالنسبة إلى سكانها الفلسطينيين الأصلانيين.

ويرى ساند بحق أن هدف الحركة الصهيونية من وراء هذه الأراجيف مجتمعة هو الاستفادة منها في الحد الأقصى ضمن سياق اختلاق قومية جديدة وشحنها بغايات استعمار فلسطين باعتبارها «وطن» أبناء هذه القومية الجديدة منذ أقدم العصور.

وقد تمثل الهدف الأهم من وراء الترويج لتلك الأراجيف في الإقناع بأن هذا «الوطن» (فلسطين) يعود إلى «الشعب اليهودي» وإليه فقط، لا إلى أولئك «القلائل» (الفلسطينيون) الذين أتوا إليه بطريق الصدفة ولا تاريخ قومياً لهم، وفقاً لمزاعم الحركة الصهيونية. وبناء على ذلك فإن حروب ذلك الشعب لاحتلال «الوطن» وبعد ذلك لـ «حمايته» من كيد الأعداء المتأصل هي حروب عادلة بالمطلق، أمّا مقاومة السكان المحليين الأصلانيين فإنها إجرامية، وتسوّغ ما ارتكب ويُرتكب بحقهم من آثام وشرور مهما تكن فظاعتها.

وبينما انصب جهد ساند في الجزء الأول على تفكيك الأراجيف المتعلقة بإعادة كتابة الماضي اليهودي، من طرف كتّاب أكفاء عكفوا على تجميع شظايا ذاكرة يهودية- مسيانية واستعانوا بخيالهم المجنّح كي يختلقوا، بواسطتها، شجرة أنساب متسلسلة لـ «الشعب اليهودي»، فإن جهده في هذا الجزء الثاني منصب على تفكيك الأراجيف المتعلقة بتأكيد صلة «الشعب اليهودي» بفلسطين التي تم اختراع اسم لها هو «أرض إسرائيل» في سبيل إثبات تلك الصلة، وجرى استخدامه كأداة توجيه ورافعة للتَخيُل الجغرافي للاستيطان الصهيوني منذ أن بدأ قبل أكثر من مئة عام.

وفي سياق ذلك يقوّض الكتاب أسطورة كون «أرض إسرائيل» الوطن التاريخي للشعب اليهودي، ويثبت أن الحركة الصهيونية هي التي سرقت مصطلح «أرض إسرائيل» وهو ديني في جوهره وحولته إلى مصطلح جيو- سياسي، وبموجبه جعلت تلك «الأرض» وطن اليهود، وذلك منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

ويلفت من ضمن أمور أخرى إلى أن أتباع الحركة البيوريتانية- وهي الحركة «التطهّرية» التي انبثقت عن البروتستانتية في بريطانيا- وخلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، كانوا أول من قرأ التناخ (العهد القديم) على أنه كتاب تاريخي، ونظراً إلى كون هؤلاء متعطشين إلى الخلاص فقد ربطوا بين حركتهم ونهضة «شعب إسرائيل» في «أرضه». ويشدّد على أن هذه الرابطة لم تنشأ نتيجة قلقهم على اليهود الذين كانوا يعانون الأمرّين، وإنما أساساً بدافع الرؤيا القائلة إنه فقط

بعد عودة «بني إسرائيل» إلى صهيون سيحلّ الخلاص المسيحي على البشرية جمعاء، وفي إطار صفقة الرزمة طويلة الأمد هذه من المفترض أن يتنصّر اليهود، وعندها سيحظى العالم برؤية عودة يسوع المتجددة. ويؤكد المؤلف في ضوء ذلك أن هؤلاء الذين يُطلق عليهم اسم «الصهاينة الجدد»، لا اليهود، هم الذين اخترعوا «أرض إسرائيل» كمصطلح جيو - سياسي معاصر.

ولدى الربط بين هذا الكتاب الجديد والكتاب السابق ينوّه ساند بأنه قرر تأليف اختراع أرض إسرائيل عقب الانتقادات التي جرى توجيهها إلى كتاب اختراع الشعب اليهودي. وفي هذا الإطار يشير إلى أن المؤرخ البريطاني المؤيد للصهيونية سايمون شاما ادعى أن كتابه السابق فشل في محاولة فصم العلاقة بين «أرض الآباء» والتجربة اليهودية، فيما كتب نقاد آخرون أنه كان في نيته تقويض «الحق التاريخي لليهود في وطنهم القديم: أرض إسرائيل». وهو يؤكد أنه فوجئ كثيراً، إذ إنه لم يفكر قطّ أن الكتاب يقوّض هذا الحق لعدم وجود اعتقاد لديه على الإطلاق بأن لليهود حقاً تاريخياً في البلاد. ولم يكن يتصوّر أن يكون هناك في مطلع القرن الحادي والعشرين نقاد يبرّرون إقامة دولة إسرائيل بواسطة ادعاءات على غرار أنها «أرض الآباء» أو من خلال التذرّع بحقوق تاريخية عمرها آلاف الأعوام. وأوضح أنه عندما دافع عن وجود اليهود وحقوقهم هنا كان سبب ذلك يعود إلى ضائقتهم التي تفاقمت بدءا من نهاية القرن التاسع عشر عندما تقيأتهم أوروبا من داخلها، وأغلقت الولايات المتحدة أبوابها أمامهم في مرحلة معينة، لا بسبب توق قومي معتّق أو حق تاريخي.

ويشير إلى أنه بعد الانتقادات التي تعرّض لها الكتاب السابق أدرك أنه يعتوره نقص يجب تلافيه من خلال تأليف كتاب آخر بشأن طبيعة اختراع «أرض إسرائيل» كحيّز إقليمي للشعب اليهودي يتغيّا تحقيق هدفين:

- أولاً، كيف تدحرج هذا الاختراع في الهستوريوغرافيا الصهيونية والممارسات الاستيطانية الصهيونية على مدار الأعوام المئة والعشرين الفائتة؛
- ثانياً، تفنيد الأسطورة القائلة بأن «أرض إسرائيل» كانت دائماً مُلكاً لـ «الشعب اليهودي» بوعد من الله الذي أودع في أيدي رسله كوشاناً هو التناخ قامت الصهيونية رغماً عن كونها حركة علمانية بتأميمه وحولته إلى كتاب تاريخ في كل شيء.

كما يشير ساند إلى أنه عندما كان شابا فإن مصطلح «أرض إسرائيل» شكّل جزءا من قاموسه على الرغم من كونه يسارياً، وكان واثقا من أنه مصطلح تناخي، وفجأة تبين له أنه لا توجد «أرض إسرائيل» في التناخ بعد أن دقق في مكانتها فيه وفي الأدبيات اليهودية القديمة. ويقول إن كلمة «وطن» تظهر تسع عشرة مرة في جميع أسفار التناخ ونصفها في سفر التكوين، لكن هذا المصطلح يتعلق بمسقط الرأس أو المكان الذي يدل على أصل عائلة، لا بإقليم جيو - سياسي مثلما كانت الحال لدى اليونان أو الرومان. وليس هذا وحسب بل أيضاً لم يخرج أبطال التناخ بتاتاً للدفاع عن وطنهم كي يحظوا بالحرية أو بدافع وطنية سياسية. ويشدّد على أن النصوص التناخية تشير إلى أن «الديانة اليهودية»- نسبة إلى يهوه- لم تنم في أرض كنعان وأن نشوء التوحيد حدث خارج «أرض الميعاد».

وفيما يتعلق بنشوء مصطلح «أرض إسرائيل» يقول إن اسم البلاد في التناخ كان كنعان، وفي فترة «الهيكل الثاني» كان المصطلح الشامل هو «أرض يهودا». ومصطلح «أرض إسرائيل» يظهر في الميشناه، لكنه ليس مطابقا لبلاد الوعد الإلهي الذي مُنح إلى إبراهيم. و«أرض إسرائيل» كاسم ورقعة تظهر في التلمود بصيغ يعدّدها في الكتاب، وفي تقديره فإن المصطلح ظهر بعد أن غير الرومان اسم يهودا إلى سورية - بلسطينا، وعندها بدأوا في التشديد على مصطلح «أرض إسرائيل». لكن وفقا للتلمود فإن هذه منطقة تمتد جغرافياً من جنوب عكا إلى شمال عسقلان، ويظهر المصطلح كفريضة؛ أي أن «أرض إسرائيل» التلمودية ليست مصطلحا جيو - سياسيا، وإنما هي مصطلح ثيوقراطي يتطرّق إلى أرض مقدسة تسري على سكانها فرائض خاصة مرتبطة بالبلاد. ويلفت إلى أن قلائل فقط مستعدون لأن يقرّوا بأن «أرض إسرائيل» في أسفار التناخ لم تشمل القدس والخليل وبيت لحم، وأن التناخ استخدم الاسم الفرعوني للمنطقة وهو «أرض كنعان».

ولدى بحث ساند في أدبيات المكابيين ومخطوطات فيلون الإسكندراني وكتب المؤرخ اليهودي يوسيفوس فيلافيوس التي تجمل معظم فترة «الهيكل الثاني»، لم يتعثر بأي ذكر لمصطلح «أرض إسرائيل» ولو مرة واحدة.

بطبيعة الحال يضيق المجال للإحاطة بكل الوقائع التي يوردها هذا الكتاب فيما يتعلق باختراع «أرض إسرائيل».

ويعيد المؤلف تأكيد الحقيقة بأن اليهود لم يكونوا شعباً مختاراً موزّعاً على وجه البسيطة، بل إن الديانة اليهودية كانت ديناً ديناميكياً جديداً انتشر وحقق رواجاً كبيراً. وجماهير المتهودين وذراريهم كانوا يتطلعون، بشجاعة وقوة نفسية، إلى المكان المقدس الذي كان يفترض أن ينبلج منه الخلاص، ولم يخطر في بالهم جدياً قطّ أن يهاجروا إليه ولم يفعلوا ذلك حقاً. ولم تكن الصهيونية استمراراً لليهودية مطلقاً بل كانت نقضاً لها، ولذا فقد رفضتها هذه الأخيرة رفضاً قطعياً. لكن، على الرغم من كل هذا ثمة منطق تاريخي معيّن استحوذ على الأسطورة وساهم في تحقيقها جزئياً.

إن المساهمة الأساسية لهذا الكتاب المهم كامنة، كما الكتاب السابق، في نبش الماضي وإيضاح صيرورة الحاضر، بواسطة فتح النار على الأساطير الصهيونية الملفقة.

ويخصص المؤلف خاتمة كتابه لإطلاق دعوة من أجل أن تثبت جامعة تل أبيب حيث يعمل عند مدخلها لوحة تذكارية لمهجري الشيخ مونّس، القرية الوادعة التي اختفت كما لو أنها لم تكن، مشيراً إلى أنه يحرص على تعليم طلابه، في مستهل أي مسار تعليمي، أن أية ذاكرة جماعية هي بهذا القدر أو ذاك نتاج هندسة ثقافية تعديلية تخضع، على الدوام تقريباً، لاحتياجات الحاضر ومزاجه السائد، وإلى أن من عادته التأكيد، بوجه خاص، أنه لدى الحديث عن تاريخ الأمم، فليس الماضي هو الذي يخلق الحاضر، بل إن «الحاضر القومي» هو الذي يعجن الماضي ويصوغه لنفسه، بصورة حرة تماماً، بينما يشمل هذا الماضي دائما ثغرات كبيرة جداً من النسيان.

ولا شك في أن ساند يصوغ رؤيا تتعلق بالمستقبل تبدو مستاءة للغاية من الحاضر ومسنودة بفهم الماضي فهماً براغماتياً. وما يتبين، على نحو جليّ، من رؤيته هذه هو أنه مناهض للكينونة التي تحكم إسرائيل على نفسها البقاء في خضمها والتي يرى أنها تنذر بأوخم العواقب.

وأعرب في الكتاب السابق عن اعتقاده بأن المشروع المثالي لحل الصراع المحتدم منذ مئة عام ولحفظ الوجود المنضفر والوثيق الصلة إقليمياً بين اليهود والعرب، يتمثل في قيام دولة

ديمقراطية ثنائية القومية تمتد من البحر الأبيض المتوسط وحتى نهر الأردن، لكنه رأى أنه لن يكون من الحكمة بمكان مطالبة الشعب اليهودي- الإسرائيلي، بعد كل هذا الصراع الدامي والطويل، وفي ضوء التراجيديا التي مرّ بها كثيرون من مؤسسيه المهاجرين في القرن العشرين الفائت، أن يتحوّل بين عشية وضحاها إلى أقلية في دولته. لكن «إذا كان من السخف والبلاهة مطالبة اليهود الإسرائيليين بتصفية دولتهم»، على حدّ تعبيره، فإن من الواجب الإصرار على ضرورة أن يكفوا عن الاحتفاظ بها لأنفسهم كدولة منغلقة تمارس الإقصاء والتمييز بحق جزء كبير من مواطنيها الذين ترى فيهم غرباء غير مرغوب فيهم، في إشارة إلى الفلسطينيين في الداخل.

وقد أعاد الكرّة بهذا الشأن تحديداً في هذا الكتاب بلفت انتباه القراء العرب إلى أنه إذا لم تكن إسرائيل وطن يهود العالم رغم الصلة المجرّدة للكثير منهم بها، إلا إنها وطن الإسرائيليين الذين يعيشون فيها. وبرأيه ارتُكبت أخطاء كثيرة جداً عندما تجاهل الزعماء والمثقفون العرب ولفترة طويلة جداً حقيقة جزم بأنها تاريخية مؤداها أن «الاستيطان الصهيوني نجح في أن ينتج في فلسطين شعباً جديداً (الشعب اليهودي- الإسرائيلي) علاقته بالمكان تحمل ملامح قومية ووطنية جلية». وبطبيعة الحال، كان هذا الاستيطان على حساب السكان المحليين، وأدى إلى خراب لم يدفع ثمنه، لكن «الذراري الحاليين لهذا الاستيطان غير قادرين على التخلي عن كل أجزاء الإقليم الذي سيطر عليه آباؤهم بالقوة بل وحتى من خلال العمى الأخلاقي».

مقدمة المؤلف إلى قراء العربية

بقلم: شلومو ساند

يشرفني، بل وحتى يسعدني، أن هذا الكتاب مثل الذي سبقه- كتاب اختراع الشعب اليهودي- يظهر الآن باللغة العربية. وأسباب سعادتي كثيرة، من بينها أنه على الرغم من أن الكتاب يدور أساسًا حول مصطلح «أرض إسرائيل»، فإنه يبحث في المقابل في إقليم كان يسمى في معظم الفترة التاريخية المعروفة لنا باسم «بلسطينا» أو «فلسطين».

ولقد تغيرت أسماء الأماكن والمناطق والبلدان، على مدى الزمان الطويل. ومن المدهش أن نلاحظ من الناحية التاريخية أنه فقط عندما غيّر النظام الإمبريالي الروماني اسم المكان من «يهودا» إلى «بلسطينا» (أو إلى سورية بلسطينا)، وذلك عقب التمرد التوحيدي الأخير في العام ١٣٢ الميلادي، ظهرت في الأدبيات اليهودية عبارة «أرض إسرائيل» كلقب للمكان الأكثر قدسية في نظر المؤمنين اليهود. لم يكن هذا اللقب الإقليمي (الجغرافي) قومياً في تلك الفترة، ولم يكن من الممكن أن يكون كذلك أيضاً، بل كان مصطلحاً لاهوتياً- دينياً. فلقد اعتبر المكان خلال مئات الأعوام في نظر اليهود والمتهودين نقطة انطلاق لبداية الخلاص الغيبي الذي سيحل على العالم بقدوم المسيح.

لقد راودتني ووجهتني عندما كتبت هذا الكتاب ثلاثة أسئلة: ١) هل كان المكان دائما وطنا لليهود كما تعلمت في صغري في المدارس الإسرائيلية؟؛ ٢) إلى أي مدى يعتبر هذا المكان اليوم وطناً للذين يعرفون أنفسهم كيهود في أنحاء العالم؟؛ ٣) كيف صارت إسرائيل وطن الإسرائيليين الذين يعيشون فيه؟

أود أن أبين في مستهل هذا الكتاب أن المصطلحين «وطن» و«وطنية»، مع الخصائص التي نمنحها لهما في العصر الحديث، هما جديدان أساسًا. وبصرف النظر عن حالة «البوليس اليوناني» والجمهورية الرومانية ما قبل الإمبريالية، لا أعرف استخداماً قديماً أو قروسطياً لمصطلحين يشابه في معناه المصطلحين السائدين في عصرنا. بالإضافة إلى ذلك، لا نجد في التناخ (العهد القديم)، ولا في المِشناه والتلمود، ولا في العهد الجديد، وبقدر ما أعلم حتى ولا في القرآن أيضاً، استخداما سياسيا لاسم «وطن» يقصد به إقليم قومي. واليهود، شأنهم شأن المسيحيين أو المسلمين تماما، لم يكن لهم وطن قطّ. ولقد كانت علاقتهم العميقة على الدوام بمكان مقدّس، بأرض الميعاد التي نهتهم العقيدة بشكل قاطع عن المجيء إليها بشكل جماعي، ناهيك عن السيطرة عليها بالقوة.

تم خلال التمرد الصهيوني على الديانة اليهودية محو هذا النهي الديني بشكل تام. لكن، ورغم هامشية هذا التمرد في الجاليات اليهودية في أنحاء العالم، إلا أن اليهودو- فوبيا (رُهاب اليهود)، الاضطهادات، المجازر، وفي النهاية اليهودو- سايد (إبادة اليهود)، أدت مجتمعة، في اللحظة الأخيرة من الفترة الاستعمارية (الكولونيالية)، إلى نجاح نسبي للاستعمار الصهيوني. وعلينا أن نتذكر، أنه ليست الأشواق اليهودية إلى وطن متخيل هي التي أدت إلى قيام دولة إسرائيل، بل وقبل كل شيء، وبشكل خاص، فإن محنة اليهود هي التي قادت جزءًا منهم إلى فلسطين. ونحن نعلم أن معظمهم سعى دائماً للوصول إلى شواطئ أخرى، وطالما أن أبواب الهجرة إلى الولايات المتحدة لم تُغلق في العام ١٩٢٤ فقد تدفق المهاجرون إليها، وحاولوا تجنب الوصول إلى أرضهم المقدسة.

تقودني هذه النقطة الأخيرة إلى المسألة الثانية.

منذ سقوط الاتحاد السوفياتي (السابق) لا يوجد مكان في العالم لا يستطيع الذين يعرفون أنفسهم كيهود الهجرة منه إلى إسرائيل، رغم أنهم يفضلون بوضوح عدم القيام بذلك. وعلى الرغم من مزاعم الصهاينة بأن إسرائيل هي وطن يهود العالم وبأنها مُلك لهم، فإننا نعيش اليوم حالة من الهجرة السلبية من إسرائيل، حيث أن عدد الإسرائيليين الذين يتركون المكان أكبر من عدد «القادمين الجدد» الذي يأتون إليه.

أما بالنسبة إلى السؤال الثالث الذي طرحته، فيجب على القراء، وبشكل خاص قراء العربية، الانتباه إلى أنه إذا لم تكن إسرائيل وطن يهود العالم، رغم الصلة المجردة للكثير منهم بها، إلا إنها وطن الإسرائيليين الذين يعيشون فيها. وقد ارتكبت أخطاء كثيرة جداً عندما تجاهل الزعماء والمثقفون العرب ولفترة طويلة جداً الحقيقة التاريخية بأن الاستيطان الصهيوني نجح في أن ينتج في فلسطين شعباً جديداً، علاقته بالمكان تحمل ملامح قومية ووطنية جلية. وبطبيعة الحال، كان هذا الاستيطان على حساب السكان المحليين، وأدى إلى خراب لم يدفع ثمنه، لكن الذراري الحاليين لهذا الاستيطان غير قادرين على التخلي عن كل أجزاء الإقليم الذي سيطر عليه آباؤهم بالقوة، بل وحتى بعمى أخلاقي.

أود أن يتذكر قرائي العرب ورغم كل شيء أنه إذا كانت القدس وما زالت جزءا من فلسطين، فإن تل أبيب موجودة اليوم في حيّز سياسي يسمى إسرائيل.

أنا أعلم أن اعترافا من هذا النوع هو أمر صعب على الكثيرين الذي لحق بهم ظلم عظيم، ولم يتم تعويضهم وما زالوا معلقين بين السماء والأرض. أنا أعلم أيضا أنه طالما لا يتم تحقيق الاعتراف الإسرائيلي بالمسؤولية عن النكبة والاعتراف بالحق المبدئي للاجئين في ممتلكاتهم المفقودة، فلن نصل إلى تسوية تاريخية حقيقية بين السكان الذين يعيشون في إسرائيل وفي فلسطين.

ومع ذلك، فإنني أعي سياسيا أن التاريخ لا يسمح بالسير في الاتجاه المعاكس، أو بالسير إلى الوراء من دون إيجاد مآس جديدة. يمكن تصحيح الأضرار بقدر الإمكان، ومن الواجب واللازم أن نَتذكر، وأن نُذكر، وأن نُعوّض، ويبدو لي أن انسحاب الجيش الإسرائيلي، وتحقيق الاستقلال الفلسطيني ومشروع الدولتين، يجب أن يكونا نقطة الانطلاق لبداية الحل في هذا الصراع القاسي، والأطول في التاريخ الحديث.

غير أن الرغبة في انسحاب إسرائيل من جميع المناطق المحتلة، والرغبة في رفع العلم الفلسطيني في القدس، لا تهدفان في نظري إلى أن تكونا عملية للانفصال بين الإسرائيليين والفلسطينيين. إنني أعتقد بأن اليهود الإسرائيليين الذين يرفضون بشكل قاطع العيش مع العرب سيكونون مضطرين في نهاية المطاف إلى ترك الشرق الأوسط والذهاب للعيش

في باريس أو لندن. وتقودني الحياة المتشابكة جدا لكلا الطرفين بين البحر والنهر إلى حلم إقامة كونفدرالية إسرائيلية- فلسطينية فور بداية عملية السلام والمصالحة. وكلي ثقة بأنه مع الخطوات الأولى لتحقيق السيادة الفلسطينية سنضطر جميعا إلى النضال من أجل إقامة مبنى كونفدرالي بين الدولتين المستقلتين.

أعلم أن هذه الرؤية لا تزال حلما ويبدو لي أنه آخذ في الابتعاد وبشكل خاص من جرّاء تعنت حكومات إسرائيل. لكن، كل أولئك الذي لا يفقهون أن التاريخ قد فرض علينا أن نكون معلقين الواحد بالآخر قد يجدون أنفسهم في نهاية هذه الرواية القاسية معلقين أكثر فأكثر بجانب بعضهم البعض.

توطئة

القتل المبتذل، التوق إلى الخلاص

واسم مكان

إن الصهيونية وابنتها دولة إسرائيل، واللتين وصلتا إلى حائط المبكى بواسطة الاحتلال العسكري كتحقيق لمسيانية أرضية، لن تكونا قادرتين أبداً على التخلي عن حائط المبكى وترك أجزاء أرض إسرائيل المحتلة، من دون التنكر لتصورهما التأريخي (الهستوريوغرافي) لليهودية... المسيح العلماني لا يستطيع الانسحاب، بإمكانه أن يموت فقط.

باروخ كورتسفايل، ١٩٧٠

لا يوجد أي مبرر لتحديد العلاقة اليهودية بأرض آباء إسرائيل... في الرغبة في جمع كل اليهود في دولة إقليمية جديدة تقع في الأرض المقدسة القديمة.

أريك هوبسباوم

القومية والأمم منذ عصر الثورة، ١٩٩٠

ترتبط قصاصات الذكريات الحائمة كالعصافير المجهولة فوق هذه الدراسة بحياتي عندما كنت شابًا، وبمشاركتي في حرب البلاد الأولى. ويهمني أن أوردها في توطئة هذا الكتاب لأكشف النقاب، من أجل الشفافية والنزاهة، عن الخلفية العاطفية لعلاقتي الثقافية بإزاء ميثولوجيات الأرض القومية، وقبور الأجداد القديمة، والحجارة الكبيرة المبنية.

ذكريات من أرض الآباء

تخطيت في الخامس من حزيران ١٩٦٧ الحدود الإسرائيلية - الأردنية في منطقة جبل الرادار الواقعة في جبال القدس. كنت جنديا شابا وتم تجنيدي كآخرين غيري من أجل الدفاع عن بلدي. كان المساء قد حل، ودسنا بصمت وتردد على قطع الأسلاك الشائكة المقطعة. أما الذين ساروا أمامنا فقد داسوا على الغام، وتمزقت لحوم أجسادهم وانتشرت في كل مكان. ارتعدت من الخوف، واصطكت أسناني بشدة، وألصق العرق البارد قميصي بجسدي. لكن في خيالي المفزوع، عندما سار جسدي كدمية آلية، لم أكف عن التفكير بأني قد خرجت الآن لأول مرة إلى خارج البلاد. في الواقع، وصلت إلى إسرائيل وأنا ابن عامين، لكن ورغم الأحلام - بما أني كبرت في حي فقير في يافا وكنت فتى عاملاً - لم يكن في حيازتي ما يكفي من النقود كي أستطيع الخروج من إسرائيل إلى خارج البلاد.

فهمت سريعاً بأن «خروجي» الأول من إسرائيل لم يكن رحلة ممتعة ومغامرة، فقد تم نقلي على الفور من أجل المشاركة في المعركة على القدس. وقد ازداد إحباطي أكثر عندما علمت بأن الآخرين لم يعتبروه خروجاً إلى خارج البلاد. واعتبر العديد ممن كانوا حولي أنفسهم كمن اجتازوا حدود دولة إسرائيل من أجل الدخول إلى أرض إسرائيل. فأبونا إبراهيم تجول بين الخليل وبيت لحم، وليس بين تل أبيب ونتانيا. والملك داود احتل وأعلى من شأن القدس التي تقع شرقي الخط الأخضر، وليس المدينة الإسرائيلية العصرية والصاخبة التي تقع غربيه.

«ما هذا الذي تقوله، لماذا خارج البلاد؟، إنها أرض أجدادك الحقيقية»- قال لي في حينه محاربون كانوا قد ساروا إلى جانبي في المعركة القاسية، في حي أبو طور المقدسي.

لقد آمن رفاقي في المعركة بأنهم دخلوا إلى مكان كان دوما لهم. أما أنا، وعلى العكس

منهم، فقد شعرت بأني قد خرجت من مكان كان لي، لأني قضيت فيه معظم حياتي، وخفت ألا أعود إليه أبداً لخشيتي من ألا أنجو من المعارك. وبالفعل، ابتسم لي الحظ وبقيت، بجهد ملحوظ، على قيد الحياة. لكن خوفي من ألا أعود في يوم من الأيام إلى المكان الذي تركته قد تحقق في نهاية الأمر بشكل آخر لم يخطر على بالي.

في اليوم التالي لمعركة أبو طور، ساروا بنا، أقصد بالذين لم يُصابوا خلال المعركة، لمشاهدة حائط المبكى. سرنا بحذر في شوارع خالية وأيدينا على الزناد. رأينا في بعض الأحيان بعض الوجوه الخائفة التي كانت تسترق النظر إلينا عبر النوافذ. وصلنا بعد ساعة إلى زقاق ضيق ارتفع في جانبه الآخر حائط عال من الحجارة المبنية. لقد كان ذلك قبل أن يتم هدم بيوت حي المغاربة لإفساح المكان لساحة ضخمة تضم جميع رواد «ديسكو الحائط الغربي»، أو «ديسكو السكينة» كما أحب تسميته البروفسور يشعياهو ليبوفيتش. لقد كنا منهكين وكان دم القتلى لا يزال عالقا في زينا العسكري الملوّث. أما الأمر الذي شغل بالنا أكثر من أي شيء آخر فهو أن نجد مكاناً نبول فيه، فلم يكن بوسعنا أن نقوم بذلك في أحد المقاهي المفتوحة، أو الدخول إلى بيوت السكان المرعوبين. واحتراما للمتدينين الذين كانوا بيننا قمنا بالتبول على البيوت التي كانت في مقابل حائط المبكى، وهكذا لم «ندنس» الحائط الخارجي الداعم لساحة الهيكل والتي بناها هيرودس «الجائر» وذراريه من أتباع روما من أجل أن يعززوا من خلالها حكمهم المستبد.

وبالفعل، أثارت بي الحجارة المربعة شعورا بالرهبة. أتذكر شعوري صغيراً وضعيفاً أمامها، ربما بسبب عرض الزقاق الصغير الذي أكد على حجمها، وبسبب الخوف من الجيران الذين لم يتصوروا بأنه سيتم طردهم سريعا من الحي. في تلك الفترة، لم أكن أعلم الكثير عن الملك هيرودس أو عن حائط المبكى. فقد شاهدته – حائط الحجارة، وليس الملك – في الصور التي ظهرت في كتبنا الدراسية، ولم أعرف أشخاصا تطلعوا إلى الوصول إليه. ولم يخطر على بالي أنه لم يكن في يوم من الأيام حائط للهيكل، وأنه في معظم الأعوام التي مرت منذ الدمار – على عكس قمة جبل الهيكل التي حظر اليهود على أنفسهم الحج إليها خوفا من نجاسة الميت – لم يعتبر مكانا مقدسا على الإطلاق.[1] ولكن نفس الوكلاء العلمانيين الذين

بدأوا في إنشاء وتمكين التقاليد بمساعدة ألبومات النصر لم يترددوا في هجومهم القومي على التاريخ. فقد عرفوا اختيار صورة منظمة لثلاثة محاربين - يتوسطهم «أشكنازي» يزيل خوذته ويظل مكشوف الرأس كما لو كان في كنيسة- يملأ عيونهم حنين عمره ألفا عام إلى الحائط السميك، وتفيض قلوبهم لمرأى «تحرير» أرض الآباء.

ومن الآن فصاعداً لم نتوقف أيضا عن الغناء بتفان كبير قصيدة القدس من ذهب. فلقد كان نشيد الحنين هذا الذي ضم الأراضي والذي غنته نعومي شيمر، وقد تم تأليفه قبل المعارك بفترة وجيزة، أحد المحفزات الفورية والناجعة لاعتبار احتلال المدينة الشرقية تحقيقا طبيعيا للحق التاريخي. وكل من غزا القدس العربية في تلك الأيام القائظة من شهر حزيران ١٩٦٧ كان عليه أن يعلم بأن كلمات الإعداد النفسي للحرب - «كيف جفت آبار المياه، ميدان السوق خال، ولا أحد يزور جبل الهيكل في البلدة القديمة» - لا أساس لها من الصحة.[٢] ولكن قليلين فقط، هذا إن كانوا موجودين أصلاً، أدركوا في حينه مدى خطورة هذه الكلمات وحتى مدى عدائها لليهودية. لكن، عندما يكون المهزومون ضعافا بشكل كبير، لا يتوقف المنتصرون المنشدون عند التفصيلات الصغيرة. ولم يجلس الواقعون تحت الاحتلال عديمو الصوت القرفصاء فحسب، بل أيضًا تبخروا وذهبوا كما لو أنهم لم يكونوا هناك، على الخلفية المقدسة لمدينة الأبد اليهودية.

كلفت بعد انتهاء المعارك إلى جانب عشرة جنود آخرين بحراسة فندق إنتركونتيننتال الأردني، والذي تم تهويده لاحقاً ويسمى حالياً الأقواس السبعة. بني هذا الفندق الفخم على قمة جبل الزيتون إلى جانب المقبرة اليهودية القديمة. عندما هاتفت والدي، والذي كان مقيما آنذاك في تل أبيب، وأخبرته بأني موجود الآن في جبل الزيتون، ذكرني بالرواية القديمة التي تناقلتها عائلتنا، والتي لعدم اهتمامي بها نسيتها كليًا.

قرر جدّ والدي قبيل وفاته السفر من بيته في وودج إلى القدس. لم يكن صهيونيا البتة، بل كان حسيديًا (تقيًا)، يحافظ على الميتسفوت (الوصايا)، ولذلك فإنه إلى جانب تذكرة السفر أخذ معه أيضاً شاهد القبر. لم تكن نيته كيهودي جيد أن يعيش في صهيون، بل أن يدفن في جبل الزيتون. ووفق مِدراش (تفسير) من القرن الحادي عشر، ستبدأ قيامة الأموات في

هذه الهضبة المرتفعة التي تقع أمام جبل الهيكل الذي بني عليه الهيكل. والعجوز غوتنبرغ، هكذا كان اسمه، باع كل عقاراته، واستثمر كل ثروته في السفر ولم يخلف قرشا لأولاده. لقد كان شخصاً أنانياً، من الذين يتدافعون دائماً إلى أول الطابور، ولذلك فقد تطلع إلى أن يكون من أوائل الذين سيبعثون مع قدوم المسيح. وأمل بكل بساطة بأن يسبق خلاصه جميع الآخرين، وهكذا كان أول شخص من العائلة يدفن في أرض صهيون.

اقترح عليّ والدي البحث عن القبر، ورغم حب الاستطلاع الفوري، إلا أن الصيف الحار وتعب ما بعد الحرب المحزن جعلاني أتخلى عن الفكرة. والأكثر من ذلك هو تردد شائعة حول استخدام بعض الشواهد القديمة لبناء الفندق أو على الأقل كبلاطات في الطريق المؤدية إليه. وأتذكر بأني في ذلك المساء، بعد الحديث مع والدي، عندما استندت إلى الحائط المجاور لسريري، خيل إلي بأنه مبني من شاهد قبر جد أبي الأناني، وأملت وأنا ثمل من أنبذة البار الرائعة، بخداع التاريخ الساخر. أقنعني وضعي المُهين كحارس مُسَلح يواجه لصوصا إسرائيليين - يهود، كانوا على ثقة بأن محتويات الفندق مُلك لجميع «محرري» القدس، بأن خلاص الأموات ليس قريباً على الإطلاق.

ولجت بعد شهرين من لقائي مع حائط المبكى ومع جبل الزيتون، أكثر عمقاً إلى «أرض إسرائيل»، وكان ذلك حدثاً مثيراً صمم إلى حد كبير بقية حياتي. لقد تم وضعي في خدمة الاحتياط الأولى بعد الحرب في مبنى قديم للشرطة في مدخل أريحا، المدينة الأولى التي تم احتلالها وفق الأسطورة بمعجزة إطلاق صيحة كبرى. وقد ساء حظي في هذا المكان وتعرضت إلى حدث صادم كان يختلف كلياً عن تجارب الجواسيس الذين استضافتهم راحاب، الزانية المحلية بحسب التناخ. عندما وصلت إلى المكان أخبرني بعض الجنود بأنه قبل مجيئي، تم إطلاق النار بشكل منهجي على الفلسطينيين لاجئي «حرب الأيام الستة» عندما حاولوا العودة إلى بيوتهم ليلاً. أما الذين عبروا نهر الأردن خلال النهار فقد تم اعتقالهم وأرسلوا بعد يوم أو يومين إلى الجانب الآخر من النهر. لقد كانت مهمتي حراسة المعتقلين في ذلك السجن المؤقت.

بقينا في ليلة أحد أيام الجمعة من شهر أيلول ١٩٦٧، وأذكر بأنه كان عشية يوم ميلادي، من دون ضباط، فقد ذهبوا لقضاء الوقت في القدس. كان هناك فلسطيني مُسن، تم اعتقاله

في الشارع وبحوزته كمية كبيرة من الدولارات، واقتيد إلى غرفة التحقيقات. وقفت أحرس في الخارج وفجأة سمعت صراخا مرعبا. ركضت إلى داخل المبنى، وصعدت فوق صندوق وشاهدت من خلال النافذة مشهداً مرعباً. جلس المُعتقل مقيداً إلى كرسي في حين كان أصدقائي الطيبون يضربونه في جميع أنحاء جسده، وفي بعض الأحيان أطفأوا السجائر على ذراعيه. نزلت من الصندوق، تقيأت وعدت مرتجفاً وخائفاً إلى ثكنتي. بعد ساعة وجيزة، خرجت شاحنة البيك أب وجثمان المسن الـ «غني» مُلقى فيها. أخبرني رفاقي بأنهم ذاهبون إلى نهر الأردن من أجل التخلص منه.

لا أعلم إن تم إلقاء الجثة المرضوضة في نفس النقطة التي اجتاز فيها «بنو إسرائيل» نهر الأردن في طريقهم إلى الأرض التي مُنحت لهم مباشرة من الإله. ومن المحتمل أيضاً أنه لم يكن في المكان الذي عمّد فيه يوحنا المعمدان أوائل «بني إسرائيل الحقيقيين»، وتحدد الديانة المسيحية مكان هذا الموقع في الجهة الجنوبية من أريحا. في جميع الأحوال، لم أفهم أبداً لماذا تم تعذيب المُسن الفلسطيني، ففي ذلك الوقت لم يكن هناك إرهاب، ولم يجرؤ أي شخص على المقاومة. هل كان ذلك من أجل المال؟ أو ربما أن مظاهر الملل عشية يوم سبت خالية من بدائل قضاء الوقت هي التي أدت إلى التعذيب والقتل المُبتذل؟

في وقت لاحق فقط وقفت على دلالة «معمودية أريحا» الخاصة بي، كنقطة تحول في حياتي. لم يكن بمقدوري أن أمنع التعذيب والعنف العبثي لأني كنت خائفاً جداً وفقدت أعصابي كليًا. لا أعلم إن كان بمقدوري أن أمنعهم، ولكن حقيقة أنني لم أحاول ذلك أصابتني بالاكتئاب الشديد وتردد صداها في داخلي أعوامًا عديدة. ويبدو أن هذه الحادثة لا تزال تقبع في داخلي حتى الآن، إذ أني أكتب عنها. وقد علمتني هذه الحادثة بأن وضعا فيه الكثير من القوة لا ينتج شرا مفسدا فقط، كما عرف ذلك اللورد أكتون (Acton)، بل أيضًا ينتج شعورا بالتسلط لا يطاق، بالتسلط على البشر الآخرين، وفي نهاية المطاف التسلط على المكان. كلي ثقة بأن أجدادي معدومي القوة، والذين عاشوا في نطاق الاستيطان في أوروبا الشرقية، لم يدركوا ما الذي سيرتكبه ذراريهم في الأرض المقدسة.

أرسلت مجددًا إلى منطقة غور الأردن في خدمة الاحتياط التالية، بالضبط عندما بدأوا يقيمون فيها بحماسة مستوطنات الناحال الأولى.[3] شاركت لدى بزوغ فجر اليوم الثاني بطابور صباح ضباطي تحت إشراف رحبعام زئيفي المعروف بلقب غاندي. وكان تم تعيينه قبل فترة وجيزة في منصب قائد المنطقة العسكرية الوسطى، كان ذلك قبل أن يتسلم لبؤة كهدية من صديقه موشيه دايان، وصارت هذه اللبؤة دليلاً على الوجود العسكري الإسرائيلي في الضفة الغربية. وقف هذا الصابرا القائد أمامنا، وقفة تليق بالجنرال باتون (Patton)،[4] وألقى خطابا قصيراً. لا أذكر أقواله بالضبط، فقد كنت أشعر بالنعاس، ولكني لن أنسى اللحظة التي أشار فيها بيده نحو شرقي الأردن الذي ارتفع من خلفنا، وأمرنا بحماسة أن نذكر: هذه الجبال أيضاً موجودة في أرض إسرائيل، فهناك أيضًا، في الجلعاد والباشان، عاش أجدادنا.

هزّ بعض الجنود رؤوسهم موافقين، وضحك آخرون، بينما طلبت الأغلبية العودة في أسرع وقت ممكن إلى الخيام من أجل أخذ غفوة أخرى. أما الظريف الذي كان بيننا فقد قال بأنه لا شك في أن جنرالنا هو سليل مباشر للأجداد الذين عاشوا قبل ثلاثة آلاف عام في شرقي الأردن، وكبادرة لقائدنا اقترح علينا أن نخرج فورًا ونحرّر المنطقة المحتلة من قبل الأغيار المتخلفين. لقد كنت أقل قدرة منه على روح الدعابة. وكان خطاب القائد المقتضب محفزاً مهماً في تطور علاقتي التشككية نحو مجموعة الذاكرة الجماعية التي تربيت على ضوئها كتلميذ. علمت آنذاك بأن زئيفي بمنطقه التناخي، وربما الجنوني، لم يكن مخطئا. كان بطل البلماح السابق والوزير المستقبلي في حكومة إسرائيل، صريحا ومتسقا على الدوام في رغبة توسيع الوطن التي اشتعلت في داخله ودفعته، وسيصبح تعاميه الأخلاقي إزاء الذين عاشوا حتى الآن في «أرض آبائنا»، ولامبالاته بوجودهم سريعا، من سمات الكثيرين.

الحقيقة هي أني كنت مرتبطا بشدة بالمكان الصغير الذي كبرت فيه، وترعرعت في ظل مناظره المدنية وأحببت فيه للمرة الأولى. حتى وإن لم أكن صهيونياً بحق، فقد تربيت على اعتباره ملجأ طارئاً للمهجرين والمضطهدين الذين لم يسمح لهم بالوصول إلى مكان آخر. وقد شبهت الأحداث التي جرت حتى العام ١٩٤٨، في أعقاب المؤرخ أيزك دويتشر، بقفزة يائسة لإنسان من بيت مشتعل وسقوطه على عابر طريق وفي إثر ذلك أصيب بجروح بليغة.[5]

لم أتمكن في ذلك الوقت من توقع التغيرات الكثيرة التي ستحدث بعد النصر العسكري والتوسع الإقليمي - تغيرات ليست لها أية علاقة بضائقة يهودية نتيجة الاضطهادات، ولا يمكن تبريرها تحت أي ظرف من الظروف. بل إن النتائج طويلة المدى لهذا النصر أكدت الافتراض المتشائم والمرير بأن التاريخ هو دائما تقريبا مسرح لتناوب الأدوار بين الضحايا والجلادين، بين مُضطهَدين مهجرين صاروا مضطهدين وأسيادا لمكان.

لا شك في أن التحول في مفهوم الحيز القومي كان جوهريا في عملية تصميم الثقافة الإسرائيلية ما بعد العام ١٩٦٧، على الرغم من أنه لم يكن حاسماً. وقد قبع هذا التحول منذ العام ١٩٤٨ في البعد العقلي العميق للوعي الإسرائيلي كامتعاض من الخاصرة الضيقة والمساحة الصغيرة لإسرائيل. وبرز هذا الامتعاض على سبيل المثال بشكل علني في حرب العام ١٩٥٦ عندما فكر رئيس حكومة إسرائيل بجدية في أن يضم سيناء وغزة بالتزامن مع النصر العسكري.

رغم هذه الحادثة المهمة والعابرة، لن يكون من الخطأ الافتراض بأن مكانة ميثة أرض الآباء، بعد أن تم سلبها بشكل جزئي مع إقامة الدولة، قد عادت بقوة إلى مركز الحيز العام في «حرب الأيام الستة» فقط. ونظر العديد من الإسرائيليين اليهود إلى كل نقد لاحتلال القدس القديمة والخليل وبيت لحم على أنه قد يقوض السيطرة السابقة على يافا وحيفا وعكا، وهي أماكن قليلة الأهمية نسبيا في فسيفساء العلاقة الصهيونية بالماضي الميثولوجي. فإذا كنا نقبل مبدأ «الحق الطبيعي في العودة إلى الوطن»، فمن الصعب استبعاد تطبيق هذا الحق بالضرورة على قلب «الوطن القديم». ألم يكن رفاقي في المعركة على حق عندما لم يشعروا بأنهم يجتازون أي حدود؟ أليس من أجل ذلك درسنا، من بين جملة أمور أخرى، في مدرستنا العلمانية، التناخ كموضوع تربوي - تاريخي مستقل؟.

لم أدرك حينها بأن خط الهدنة الأخضر سيختفي بهذه السرعة من الخرائط التي ترسمها مؤسسات وزارة التربية والتعليم الإسرائيلية، وبأن تصور حدود الوطن للأجيال القادمة سيكون مختلفاً إلى هذا الحد عن تصوري، لأني بكل بساطة لم أعلم بأن دولتي، منذ إقامتها، لم تكن لها حدود، بل ثغرات مرنة قابلة للتركيب ضمت دائما إمكانية للتوسع.

وبسبب سذاجتي السياسية الإنسانية لم أحلم، على سبيل المثال، بأن إسرائيل ستجرؤ على أن تضم قانونياً القدس الشرقية، وستسمي هذه الإجراءات «مدينة متصلة كلها» (المزامير ١٢٢، ٣)، وفي الوقت نفسه لن تمنح حتى اليوم لثلث مواطني عاصمتها، الذين ضُموا إليها بالقوة، حقوق مواطن متساوية. ولم أكن أتوقع أيضاً بأني سأكون شاهداً لمقتل رئيس حكومة إسرائيلية لأنه بدا للوطني المتطرف بأن رئيس الحكومة هذا ينوي الإنسحاب من «يهودا والسامرة». وبشكل مشابه لم أتخيل لاحقاً بأنني سأعيش في دولة مجنونة أحد وزراء خارجيتها، والذي هاجر إليها وهو ابن ٢٠ عامًا، سيسكن بشكل مستقر في جميع فترة عضويته خارج حدودها السيادية.

لم يكن في مقدوري في ذلك الوقت، أن أعلم بأن إسرائيل ستنجح في السيطرة لمدة عشرات الأعوام على مثل هذا العدد الكبير من السكان الفلسطينيين المحرومين من السيادة الذاتية، في حين تقبل النخب الثقافية في معظم الأحيان بهذه العملية، وكبار المؤرخين في هذه النخب، زملائي لاحقاً، سيستمرون في تسميتهم بـ «عرب أرض إسرائيل».[٦] لم أتصور في ذلك الوقت بأن السيطرة على الآخر المحلي لن تكون في ظروف مواطن مُضطهَد - بواسطة حكم عسكري، وعمليات سلب وتهويد أراضٍ صهيو - إشتراكية، كما في إسرائيل القديمة والجيدة التي في حدود العام ١٩٦٧ - بل من خلال حرمان واسع من الحريات، واستغلال جميع الموارد الطبيعية في «الأرض الطيبة» لصالح رواد مستوطني «الشعب اليهودي». ولم أخمن البتة بأن إسرائيل ستنجح في غرس أكثر من مليون شخص في المناطق المُحتلة الجديدة، والذين سيستوطنون هناك، وهم مسيجون ومعزولون بشكل مطلق عن السكان المحليين معدومي حقوق الإنسان الأساسية، وهكذا ستبرز الطابع الاستيطاني، المتمركز عرقياً والفاصل لكل المشروع الصهيوني منذ بدايته. وباختصار لم أكن أعلم حينها بأني سأعيش معظم أعوام حياتي إلى جانب نظام أبارتهايد عسكري متطور ومتميز، في حين أن العالم «المتنور»، ومن ضمن أمور أخرى بسبب ضميره السيء، اضطر إلى تقديم التنازلات له، وحتى دعمه من دون خيار آخر.

لم أحلم في شبابي بالانتفاضات اليائسة، وبالقمع الساحق للمقاومة، وبالإرهاب الوحشي والإرهاب المُضاد. وفي الأساس، لم أفهم حينها قوة «أرض إسرائيل» الصهيونية أمام هشاشة

الإسرائيلية اليومية المتكونة، ولم أستوعب لفترة طويلة الحقيقة البسيطة بأن الفصل القسري من أرض الآباء في العام ١٩٤٨ كان مؤقتا فقط. لم أكن مؤرخاً للأفكار والثقافات السياسية، ولم آخذ في الاعتبار دور ووزن الميثولوجيات الحديثة حول الأرض، خصوصا تلك التي تزدهر من خلال نشوة القوة العسكرية الممزوجة بديانة تم تحويلها إلى قومية.

حقوق على أرض الآباء

نشرت في العام ٢٠٠٨ باللغة العبرية كتاب اختراع الشعب اليهودي، والذي كان عبارة عن عملية نظرية تهدف إلى تفكيك الميثة الرئيسية التاريخية حول وجود شعب مُغترب ورحّال. ترجم الكتاب إلى عشرين لغة، وقام العديد من النقاد الصهاينة بالرد عليه. في أحد الانتقادات التي وجهت إلى الكتاب كتب المؤرخ البريطاني الشهير سايمون شاما (Schama) بأن كتابي قد «فشل [في محاولته] قطع علاقة الذاكرة بين أرض الآباء وبين التجربة اليهودية».[٧] لا بد لي من الاعتراف بأني قد فوجئت من هذه الملاحظة. لكن عندما كررت العديد من المقالات وأضافت بأن قصدي في الحقيقة هو الطعن في حق اليهود على وطنهم القديم، أدركت بأن موقف شاما كان مهما، وينطوي على عوارض الهجوم المضاد على بحثي.

لم يخطر في بالي في أثناء تأليف الكتاب أن يكون هناك في بداية القرن الواحد والعشرين عديد من النقاد الذين يبررون الاستيطان الصهيوني وإقامة دولة إسرائيل من خلال ادعاءات أرض الآباء، والحقوق التاريخية، أو أشواق قومية عمرها ألفا عام. كنت على ثقة بأن معظم التبريرات الجدية لتسويغ وجود إسرائيل الحالية سيستند إلى العملية المأساوية التي بدأت في أواخر القرن التاسع عشر، والتي تقيأت فيها أوروبا يهودها، والولايات المتحدة أوصدت في مرحلة معينة أبوابها أمامهم.[٨] وبدأت أدرك أنه في العديد من الجوانب كان هناك أمر ما غير متزن في كتابتي. وهذا الكتاب الذي أضعه بين أيديكم صمم ليكون إلى حد كبير إضافة متواضعة، ستحاول درس الأمور وإكمال الناقص.

من واجبي أن أوضح ما يلي: لم يناقش بحثي السابق العلاقة بالإقليم أو الحقوق عليه، حتى لو تضمن بالضرورة تداعيات مباشرة على هذه المسائل. وبشكل أساس قمت بوضع

كتاب اختراع الشعب اليهودي لأقوض من خلاله المواد التاريخية والهستوريوغرافية حول الجوهرية المتمركزة عرقياً واللاتاريخية في تعريف اليهودية والهوية اليهودية، في الماضي والحاضر. ويعلم الجميع تقريباً بأن اليهود ليسوا عرقا نقياً، ولكن الكثيرين، وبشكل خاص يهودو- فوبيين وصهاينة، ما زالوا يميلون إلى التمسك بنظرية - ضالة ومُضِلة - بأن معظم اليهود ينتمون إلى شعب عرق قديم، «إثنوس» أبدي، وجد له مسكناً بين ظهراني شعوب أخرى وفي لحظة حاسمة، عندما تخلوا عنه، بدأ في العودة إلى أرض آبائه.

وبالطبع، بعد مئات الأعوام من تصوّر ذاتي كـ «شعب مختار» (تصوّر سيحافظ ويعزز قدرة النجاة اليهودية أمام الإهانة والاضطهادات)، وبعد ما يقارب ألفي عام منذ أن أصرت الحضارة المسيحية على اعتبار اليهود الذراري المباشرين لقتلة ابن الإله القادمين من القدس، وأساسًا في أعقاب تلميع العداء التقليدي من قبل اللاسامية الجديدة التي عرفتهم كأبناء عرق أجنبي ومُلوِث، لم يكن من السهل تفكيك التغريب الـ «إثني» الذي قامت به الثقافة الأوروبية لليهود.[٩]

رغم ذلك، قررت العودة في بحثي السابق إلى فرضية عمل أساسية فحواها ما يلي: إن مجموعة بشرية ذات أصول متنوعة لا تضم ولو عنصرا علمانيا واحدا يوحّد جميع أعضائها - الطريقة الوحيدة للانضمام إليها حتى اليوم، حتى ولو كنت ملحدا بشكل مطلق، هو من خلال تبديل الديانة وليس من خلال التواصل مع اللغة أو الثقافة اليومية المشتركة - لا يمكن اعتبارها وفقا لبعض المعايير المقبولة شعباً أو «جماعة إثنية» (مصطلح انتشر «علمياً» بعد انهيار مصطلح «عِرق»).

إن كان استخدام مصطلحات- مثل «الشعب الفرنسي»، «الشعب الأميركي»، «الشعب الفيتنامي» أو حتى «الشعب الإسرائيلي» - متسقاً ومنطقياً، فأن نضيف إليها «الشعب اليهودي» سيكون غريباً، تماما كما سيكون من المستغرب استخدام مصطلحات مثل «الشعب البوذي»، «الشعب الإنجيلي» أو «الشعب البهائي». إن المصير المشترك لأصحاب عقيدة مشتركة أو تضامنا معينا فيما بينهم، لا يحول إلى شراكات شعبية أو تضامن قومي. حتى لو كانت التجربة الإنسانية عبارة عن سلسلة ومجموعة من التجارب المركبة والمعقدة، ومتمردة

على كل محاولة لتحويلها إلى معادلات رياضية، فمن واجبنا أن نبذل قصارى جهدنا كي نكون دقيقين في آليات إطلاق المصطلحات: لكل شعب منذ بداية العصر الحديث ينبغي أن تكون ثقافة - شعب موحدة (من لغة مخاطبة وحتى الموسيقى والطعام)، واليهود، مع كل فرادتهم، على امتداد التاريخ وحتى عصرنا هذا، كانت لهم دائما «فقط» ثقافة دينية متنوعة (من لغة مقدسة غير محكية وحتى الطقوس والمراسيم).

لكن العديد من نقادي، وليس من قبيل الصدفة أنهم علمانيون بشكل علني، استمروا في إصرارهم على تعريف اليهودية التاريخية وذراريها الموجودين حالياً كشعب، على الرغم من أنه لم يعد شعباً مختاراً، ولكن بحق استثنائي وفريد من نوعه، ولا يمكن بأي حال من الأحوال مقارنته مع باقي الشعوب. ولذلك كان من الضروري غرس صورة ميثولوجية في أذهان الجماهير الواسعة بشأن نفي شعب جرى على ما يبدو في القرن الأول الميلادي، في حين أن النخب الثقافية أدركت جيداً طوال الفترة حقيقة أن هذا لم يحدث أبداً، وبالتالي ليس هناك كتاب بحثي واحد حول عملية التهجير القسري لـ «الشعب اليهودي».[10]

وكانت هناك بالتوازي مع هذه التقنية المجدية في بث ميثة تاريخية مؤسِسَة والحفاظ عليها، حاجة إلى ما يلي: أ) التناسي سهوًا بأن اليهودية كانت دينًا ديناميكيا ومُهودًا على الأقل منذ القرن الثاني قبل الميلاد وحتى القرن الثامن الميلادي؛ ب) تجاهل الممالك المتنوعة المُتهودة التي ظهرت وازدهرت على امتداد التاريخ في مناطق جغرافية مختلفة؛[11] ت) محو المجموعات البشرية الكُبرى التي تهودت في ظل هذه الممالك من الذاكرة الجماعية، رغم أنها كانت قاعدة لظهور معظم الجاليات الدينية اليهودية في العالم؛ ث) تمويه تصريحات أوائل الصهاينة - أبرزهم مؤسس الدولة دافيد بن غوريون[12] - والذين عرفوا جيداً بأن نفي الشعب لم يحدث أبداً، ولذلك اعتبروا معظم الفلاحين المحليين من ذراري العبريين القدماء.

ومن النزعة المتمركزة عرقياً ذاتها تحول الأشخاص الأكثر يأساً وخطورة إلى البحث عن هوية جينية لكل ذراري اليهود في العالم، هوية مختلفة بيولوجياً عن هوية السكان الذين عاشوا بينهم. وبدأ أشباه علماء في تخزين شظايا معطيات، بلا مبالاة، تهدف إلى التأكيد على

الافتراضات المبكرة التي تدل على وجود عرق قديم. وبعد أن فشلت اللاسامية «العلمية» في محاولتها الفظيعة الرامية إلى اكتشاف الفرادة اليهودية في الدم أو في مقاييس الوجه، ظهر أمل قومي شاذ بأن الحمض النووي قد يكون دليلا قوياً على وجود «إثنوس» يهودي صاحب أصل مشترك واحد قد هاجر وأتى من «أرض إسرائيل».[١٣]

إن السبب المؤسس، وإن لم يكن الوحيد على الإطلاق، لهذا الموقف الصارم، هو سبب كان واضحا لي بشكل جزئي خلال تأليف الكتاب، وهو بكل بساطة: لكل شعب، وفق إجماع غير مكتوب موجود في كل نظرية متنورة، هناك حق في ملكية جماعية على إقليم مُحدد يعيش فيه ويرتزق منه. والطوائف الدينية بمختلف أنواعها، وأصول أعضائها المتنوعة والغنية، والمنتشرة في قارات مختلفة، لم تمنح أبداً حق تملك من هذا النوع.

لم يكن هذا المنطق القانوني التاريخي الأساس بديهيًا لي للسبب التالي: عندما كنت فتى وفي أيام شبابي اللاحقة، وكمُنتج متميز لوزارة التربية والتعليم الإسرائيلية، اعتقدت من دون أدنى شك بوجود شعب يهودي شبه أبدي. كما أنني كنت واثقاً بشكل خاطئ من أن التناخ هو كتاب تاريخ، وأن خروج مصر قد حدث بالفعل، وكنت مقتنعاً لجهلي بأن «الشعب اليهودي» أقتلع بالقوة من وطنه بعد دمار الهيكل، كما أعلن رسمياً في وثيقة استقلال دولة إسرائيل.

إلى جانب ذلك، وبفضل البوصلات الإنسانية التي أخذتها عن والدي والتي استندت إلى حساسية إزاء العدل التاريخي، لم أتصور بأن «شعوب المنفى» لها حقّ في ملكية قومية على إقليم لم تسكن فيه لمدة «ألفي عام»، في حين أن السُكان المقيمين فيه بشكل متواصل منذ مئات الأعوام محرومون من هذه الصلاحية. وبحكم تعريفه يرتكز كل حق على مجموعة من القيم، ومطلوب من الآخرين الاعتراف بها على أساسه. وفقط موافقة المحليين على الـ «عودة اليهودية» كان بإمكانها في اعتقادي أن تمنح صلاحية وشرعية أخلاقية لأي حق تاريخي. اعتقدت بسذاجتي الشابة بأن الأرض تنتمي في المقام الأول إلى سكانها الدائمين، أولئك الذين تقع أماكن سكناهم فيها، وفيها يعيشون ويموتون، وليست للذين يسيطرون عليها أو يحاولون التحكم فيها عن بعد.

ففي العام ١٩١٧ على سبيل المثال، عندما وعد اللورد أرثور جيمس بلفور، وزير الخارجية البريطانية، اللورد ليونيل فولتير روتشيلد ببيت قومي لليهود، امتنع من أن يقترح عليه، رغم «سخائه»، أن يبنوا هذا البيت في سكوتلندا، مكان ولادته. في الحقيقة، فإن هذا الـ «كورش» المعاصر كان متسقاً على الدوام في موقفه من اليهود: ففي العام ١٩٠٥، كرئيس لحكومة بريطانيا، دأب بنشاط على سن تشريع صارم ضد الأجانب المهاجرين، هدف في المقام الأول إلى منع اللاجئين اليهود، الناجين من مذابح أوروبا الشرقية، من الوصول إلى بريطانيا.[١٤] مع ذلك، اعتبر تصريح هذا البروتستانتي الاستعماري في التاريخ الصهيوني، إلى جانب التناخ بطبيعة الحال، شرعية سياسية أخلاقية حاسمة للاعتراف بحقوق اليهود على «أرض إسرائيل».

في جميع الأحوال، اعتقدت دائماً أنه إذا حاولنا تنظيم العالم كما كان قبل ألفي عام أو مئات الأعوام، فإننا سنحقن نظام العلاقات الدولية بجنون خادع وعنيف: هل يخطر في بال أحد بأن يؤيد غداً مطالب للعرب بالاستيطان في شبه الجزيرة الإيبيرية وإقامة دولة مسلمة فيها لأن آباءهم قد طردوا منها بعد محاكم التفتيش (Reconquista)؟ لماذا لا يحاول ذراري البيوريتانيين الذين اضطروا إلى ترك إنكلترا، العودة بجماهيرهم إلى أرض آبائهم من أجل إقامة ملكوت السماء فيها؟ هل يدعم شخص ما، متزن بشكل كاف، مطالب الهنود الحمر بسيادة إقليمية على منهاتن من خلال إبعاد البيض والسود منها؟ وأخيراً، هل علينا أن نقدم العون لعودة الصرب إلى كوسوفو وسيطرتهم المجددة عليها بسبب معركة ١٣٨٩ المقدسة والبطولية أو لأن المسيحيين الأرثوذكس متحدثي اللهجة الصربية كانوا الأغلبية الساحقة فيها قبل مئتي عام فقط؟ وهكذا يمكننا أن نتخيل بسهولة مسيرة حماقة لتحقيق «حقوق قديمة» ستدهورنا إلى مهاوي التاريخ، وتزرع بذور الفوضى العامة على البشرية.

وبالطبع، لم أوافق في يوم من الأيام على فكرة «الحقوق التاريخية لليهود على أرض الميعاد». وعندما أصبحت طالباً جامعياً، ودرست أساليب التوزيع الزماني للتاريخ البشري منذ اختراع الكتابة، بدت لي «العودة اليهودية» بعد أكثر من ١٨٠٠ عام (!) قفزة زمانية جنونية، تفتقر إلى كل بعد زماني عقلاني. وبالنسبة إليّ، فإنها لم تكن تختلف

مبدئياً عن ميثات الاستيطان المسيحية - البيوريتانية في شمال أميركا أو الأفريكانية في جنوب إفريقيا - والتي اعتبرت الأرض المحتلة كنعان التي مُنحت من الإله لبني إسرائيل الحقيقيين.[١٥]

واستنتجت من خلال ذلك أيضاً بأن «العودة اليهودية» هي، وقبل أي شيء، اختراع يهدف إلى إثارة تعاطف العالم الغربي - وبشكل خاص البروتستانتي الذي كان قد سبق في طرح الفكرة - من أجل تبرير مشروع استيطاني جديد، وقد ثبتت جدوى هذا الاختراع. واقتضى مشروع من هذا النوع، من منطلق منطقه القومي، إلحاق الضرر بالسُكان الأصليين الضعفاء. فالصهاينة لم يأتوا إلى يافا مثلما هاجر اليهود المُضطهدون إلى لندن أو نيويورك، أي من أجل العيش بشراكة وانسجام مع جيرانهم الجُدد، سُكان المكان القدامى. وقد سعوا منذ البداية إلى إقامة دولة يهودية سيادية في فلسطين في إقليم كانت الأغلبية الساحقة من سكانه من العرب.[١٦] ولم يكن من الممكن، في أي حال من الأحوال، استكمال استيطان قومي من هذا النوع من دون أن يتم في نهاية المشروع دفع جزء كبير من المحليين إلى خارج المناطق التي تم استملاكها.

أما اليوم، وكما ظهر أعلاه، فبعد عدة أعوام من دراسة التاريخ، لا أعتقد بأنه في أي وقت مضى تواجد شعب يهودي نُفي من أرضه، وبأن أصل اليهود هو من أرض يهودا القديمة. وليس من قبيل الصدفة الشبه الشديد بين اليمنيين اليهود واليمنيين المسلمين، وبين يهود شمال إفريقيا والبرابرة سُكان المنطقة نفسها، وبين يهود إثيوبيا وجيرانهم الأفارقة، وبين يهود كوتشين وباقي سكان جنوب غربي الهند، وبين يهود أوروبا الشرقية وأبناء القبائل التركية والسلافية التي سكنت في القوقاز وفي جنوب شرقي روسيا. إن أصحاب العقيدة اليهودية، وعلى الرغم من اللاساميين، لم يكونوا في يوم من الأيام «إثنوس» أجنبيا وغازيًا أتى من بعيد، بل كانوا سكانا أصليين تهود أجدادهم في معظم أماكن إقامتهم قبل ظهور المسيحية والإسلام.[١٧]

وبالمقدار نفسه أنا مقتنع بأن الصهيونية لم تنجح في إنتاج أمة يهودية عالمية، بل «فقط» في إنتاج أمة إسرائيلية، وهي مصرة، لسوء الحظ، على الاستمرار في التنكر لوجودها. إن

كانت القومية في المقام الأول هي تطلعات، أو على الأقل استعداد وموافقة من جانب البشر على العيش سوية تحت سيادة سياسية مستقلة، وثقافة علمانية مُتميزة، فإن معظم الذين يعرفون أنفسهم كيهود في العالم الواسع، حتى الذين يعبرون لأسباب متنوعة عن تضامنهم مع إسرائيل، يفضلون ألا يعيشوا فيها ولا يبذلون أي جهد من أجل الهجرة إليها من أجل أن يتقاسموا مع الإسرائيليين ثقافتهم القومية. أما المؤيدون للصهيونية من بينهم، فمن المريح لهم أن يكونوا مواطنين في دولهم القومية، ومن المريح لهم الاستمرار والمشاركة بشكل محايث في نشاط هذه الأمم وثرائها، وفي الوقت نفسه، باعتبارهم أصحاب عقارات لا يعرفون الشبع، فإنهم مستمرون في المطالبة بحق تاريخي على «أرض الآباء» التي ينبغي أن تكون لهم إلى الأبد.

مع ذلك، فإني من أجل تجنب سوء فهم لا لزوم له أعيد وأؤكد ما يلي: أ) لم أشكك في أي وقت في حق الإسرائيليين اليهود الحاليين في العيش في دولة إسرائيل ديمقراطية، منفتحة وشاملة، تنتمي إلى جميع مواطنيها؛ ب) لم أطعن أبداً في وجود علاقة إيمانية عميقة ومديدة الأعوام لدى أبناء الديانة اليهودية بصهيون؛ أي بمدينتهم المُقدسة. ولا توجد بين هذين الافتراضين أي علاقة سببية أو أخلاقية مُلزمة.

أولاً، بمدى ما أنني قادر أصلاً على أن أحكم، فإن موقفي السياسي كان دائماً عمليًا وواقعيًا: إذا كان من الواجب تصحيح العديد من الأمور التي حدثت في الماضي، وإذا ما كانت الضرورة الأخلاقية تجبرنا على الاعتراف بالكوارث والدمار الشديد الذي جلبناه على الآخرين - بل وأن ندفع في المستقبل ثمناً باهظاً للذين صاروا لاجئين - فإنه لا يمكن السير في مسار الزمان نحو الوراء من دون إيجاد كوارث جديدة. فالاستيطان الصهيوني في المنطقة لم ينتج طبقة عُليا استعمارية مُستغلة فحسب، وإنما أنتج أيضًا مجتمعاً وثقافة وحتى شعبا محلياً لا يمكن تصور اقتلاعه. ولذا، فإن كل طعن بشأن الحق في وجود دولة إسرائيلية قائمة على أساس المساواة المدنية والسياسية لجميع مواطنيها - سواء أكان يأتي من جهة مسلمين متشددين يصرون على محوها من على وجه الأرض، أم من جهة صهاينة يصرون بشكل أعمى على اعتبارها دولة يهود العالم - لن يكون مفارقة تاريخية حمقاء فحسب، بل أيضًا وصفة لمزيد من الكوارث في المنطقة.

ثانياً، إن كانت السياسة عالماً موجعاً من التنازلات، فإن البحث التاريخي ملزم بأن يكون، بقدر استطاعته، خاليًا منها تماماً. وبالطبع فقد افترضت دائماً بأن العطش الروحاني لأرض الميعاد الإلهية كان من محاور الهوية المركزية في وجود طوائف الديانة اليهودية وشرطاً أساسياً في فهمها. ولكن الشوق للقدس السماوية في نفوس أقليات دينية مقموعة ومهانة كان في الأساس حنيناً غيبياً للخلاص - ليس للمناظر ولا للحجارة. وبصرف النظر عن ذلك، فإن علاقة دينية - يهودية أو مسيحية أو مسلمة - بمركز مقدس لا ينبغي في أي ظرف من الظروف أن تمنح حقوق ملكية حديثة عليه أو فيه.

ورغم الاختلاف، لا يزال يسري المبدأ التالي: لم تكن للصليبيين أي «حقوق تاريخية» في السيطرة على الأرض المقدسة على الرغم من العلاقة العقائدية الوثيقة بها، ومن مكوثهم الطويل فيها، ومن الدماء الكثيرة التي سكبوها من أجلها. حتى فرسان الهيكل، من متحدثي اللهجة الألمانية الجنوبية، والذين عرفوا أنفسهم في منتصف القرن التاسع عشر كشعب مُختار سيرث أرض الميعاد، لم يمنحوا صلاحية من هذا النوع. كما أن الحجاج المسيحيين الذين جاؤوا بحشودهم في القرن نفسه والتصقوا فيها بتوق، لم يحلموا، بشكل عام، في أن يكونوا أسياد الأرض. ومثلهم عشرات آلاف اليهود الذين يحجون في الأعوام الأخيرة إلى قبر الرابي نحمان من براتسلاف (Bratslav) في مدينة أومان في أوكرانيا، لا يدعون، بحسب ما أفترض، أنهم أسياد المكان. وعلى ذكر الرابي نحمان، من مؤسسي الحسيدوت، والذي حج إلى صهيون في الفترة نفسها التي مكث فيها نابليون بونابرت في العام ١٧٩٩، فإنه لم يعتبر صهيون ملكه القومي بل مركز طاقة منتشرة للخالق، ولذلك كان من المعقول أن يعود بتواضع إلى أرض مولده، والتي دفن فيها بكرامة.

بيد أنه عندما يكتب سايمون شاما عن «علاقة الذاكرة بين أرض الآباء وبين التجربة اليهودية»، مثل العديد من المؤرخين المؤيدين للصهيونية، فإنه لا يأخذ على محمل الجد الوعي اليهودي. وقصده في الواقع هو التذكر الصهيوني وتجاربه الشخصية جداً. فعلى سبيل المثال، في مقدمة كتابه حيّز وذاكرة يتحدث هذا المؤرخ

الأنجلو ساكسوني عن مشاركته، عندما كان صبياً في مدرسة يهودية في لندن، في غرس أشجار في إسرائيل ما يلي:

«لعبت الأشجار بالنسبة إلينا دور المهاجرين، ولعبت الغابات رغبتنا في أن نكون مغروسين. وعندما قبلنا فرضية أن غابة صنوبر أجمل بكثير من هضبة جُردت عارية من قِبل قطعان من الماعز والأغنام الراعية، لم نكن متأكدين بالضبط من أجل ماذا تواجدت كل الأشجار. ما كنا نعرفه هو أن غابة مغروسة هي منظر عكسي لمكان من الرمال المتحركة، والصخور المكشوفة، والتربة الحمراء المنتشرة في كل مكان. كان الشتات رملاً، وماذا إذن ينبغي أن تكون إسرائيل، غير غابة تقف في مكانها، مغروسة ومنتصبة؟»[١٨]

لو نحينا جانباً تجاهل شاما، ذا الأعراض المعروفة، لأنقاض القرى الفلسطينية العديدة (بكروم زيتونها، وبيارات البرتقال، وسلاسل الصبار التي كانت تحيط بها)، والتي ظللتها وأخفتها أشجار الـ «كيرن كييمت ليسرائيل» (الصندوق القومي اليهودي)، فإنه يعلم أفضل من غيره أن الغابات المغروسة بعمق في الأرض كانت دائماً موضوعاً مركزياً في سياسة هويات القوميات الرومانسية في وسط أوروبا. لكن نسيان حقيقة أنه في التقاليد اليهودية الغنية لم يكن زرع الغابات وزراعة الأشجار أبدًا هما الرد على «رمال» المنفى المُتحركة، يشكل نموذجا للكتابة الصهيونية.

وكما قيل سابقًا، كانت هناك ذاكرة يهودية وحنين يهودي منذ زمان طويل، لكنهما لم يكونا أبدًا عبارة عن رغبة جماهير في ملكية جماعية على وطن قومي. إن «أرض إسرائيل» لدى الكُتاب الصهاينة والإسرائيليين لا تشبه بأي شكل من الأشكال أرض أجدادي المقدسة - أقصد أجدادي الحقيقيين وليس الميثولوجيين - والذين كانت أصولهم وحياتهم محبوكة في ثقافة شعب البيديش في أوروبا الشرقية. وتماما كما كان الحال لدى اليهود في مصر وشمال إفريقيا أو في الهلال الخصيب، فقد سكن قلوبهم قلق عميق وشعور بالأسى إزاء المكان النفيس والأكثر قدسية. وكانت مكانته سامية إلى درجة أنه عبر مئات الأعوام، منذ تهودهم، لم يقوموا بالهجرة إليه من أجل العيش

فيه. على الأقل بالنسبة إلى معظم الحاخامين المتعلمين الذي خلفوا وراءهم مخطوطات، فإن الإله أعطى، والإله أخذ، وعندما يرسل المسيح، فإن نظام الأمور الكوني سيتغير. وفقط مع مجيء المخلص سَيُجمع الجميع، الأحياء والأموات، في القدس الأبدية. بالنسبة إلى معظمهم، فإن تعجيل الخلاص الجماعي كان بمثابة جريمة يعاقب كل من يرتكبها بشدة. وما هو أكثر من ذلك أن الأرض المقدسة كانت على نحو ما، بالنسبة إلى آخرين، مفهوما أليغوريا وليس واقعيا – مكانة داخلية روحانية وليست موقعاً إقليمياً معينا. ورد اليهودية الرابانية – التقليدية الحريدية أو الإصلاحية الليبرالية – على ظهور الحركة الصهيونية، هو أكبر دليل على ذلك.[١٩]

إن كل ما نُعرفه كتاريخ لا يعني فقط عالم الأفكار، بل الزمن ونطاق الممارسة. لم تخلف المجموعات البشرية الواسعة في الماضي آثارا مكتوبة ونعلم القليل حول تكوينات إيمانها وخيالها وإحساسها التي تشترط نشاطها الشخصي والجماعي. مع ذلك، فإن لحظات أزمة حادة تسمح لنا أن نعلم أكثر قليلاً حول تفضيلاتها واختياراتها.

عندما طردت طوائف يهودية من أماكن سكناها خلال اضطهادات دينية فإنها لم تتوجه للبحث عن ملجأ في أرضها المقدسة بل بذلت كل جهد ممكن للوصول إلى أماكن إيواء أخرى (أنظر، على سبيل المثال، الطرد من إسبانيا). وعندما بدأت الاضطهادات الحديثة والأكثر بشاعة، على شكل مذابح بروتو- قومية في مناطق الإمبراطورية الروسية، توجه المُضطهدون، وقد كانوا هذه المرة علمانيين أكثر بقليل، وأبحروا وهم مفعمون بالأمل نحو شواطئ جديدة. وفقط جزء هامشي وصغير منهم- أولئك المشحونون بأيديولوجيا قومية حديثة- تخيل وطناً «قديمًا/ جديدًا» واتجه نحو فلسطين.[٢٠]

هكذا كان قبل وبعد الإبادة الجماعية الفظيعة التي ارتكبها النازيون: رفض الولايات المتحدة – منذ سن التشريعات ضد المهاجرين في العام ١٩٢٤ وحتى العام ١٩٤٨ – استيعاب ضحايا اليهود وفوبيا الأوروبية، سمح في الواقع بتحويل مسار مجموعات بشرية أكبر بقليل نحو الشرق الأوسط. ولولا هذه السياسة الصارمة المعادية للهجرة، أشك في ما إذا كانت ستقوم دولة إسرائيل.

إن التاريخ، وفق ادعاء كارل ماركس، يميل دائماً إلى تكرار نفسه: في المرة الأولى يظهر كمأساة، وفي المرة الثانية كملهاة. وفي بداية ثمانينيات القرن العشرين قرر الرئيس الأميركي رونالد ريغان (Reagan) السماح للاجئي النظام السوفياتي بالهجرة إلى الولايات المتحدة، وهم بالفعل توجهوا إليها بأعداد كبيرة. ومارست حكومة إسرائيل ضغوطا لإغلاق الأبواب الأميركية بكل وسيلة ممكنة. وبما أن المهاجرين استمروا في الإصرار على الوصول إلى البلدان الغربية وليس إلى الشرق الأوسط، قررت دولة إسرائيل أن تخدعهم، ومن خلال التعاون مع حاكم رومانيا نيكولاي تشاوشيسكو (Ceausescu)، ودفع الرشوة لأجهزته الأمنية، وللنظام الشيوعي الفاسد في هنغاريا، تم تحويل أكثر من مليون مهاجر من الاتحاد السوفياتي للوصول إلى «دولتهم القومية»، في مكان لم يختاروه أبداً ولم يطلبوا العيش فيه.[٢١]

لا أعلم إن كان ذوو شاما أو أجداده مُنحوا فرصة العودة إلى «أرض الآباء» الشرق أوسطية. غير أنهم في جميع الأحوال، مثل معظم المهاجرين، اختاروا الهجرة غرباً واستمروا في العيش في الـ «منفى» الشاق. ولكن، كلي ثقة، بأن سايمون شاما كان بإمكانه في أي لحظة أن يهاجر إلى «وطنه القديم»، لكنه فضل أن تبدله أشجار مهاجرة، أو بكلمات أخرى أن يقوم بذلك يهود لم ينجحوا في الوصول إلى بريطانيا أو أميركا. إنه يذكرني بنكتة ييديشية قديمة وجميلة تُعرف الصهيوني على أنه يهودي يطلب النقود من يهودي آخر من أجل أن يتبرع بها إلى يهودي ثالث كي «يحج إلى أرض إسرائيل». وتسري هذه النكتة على عصرنا الحالي أكثر من الماضي، وسأعود إلى ذلك مرات عدة قبل إنهاء الكتاب.

باختصار، كما لم يتم نفي اليهود بقوة من أرض يهودا في القرن الأول الميلادي، هكذا أيضًا لم «يعودوا» طوعاً إلى فلسطين، ومن بعد ذلك إلى إسرائيل القرن العشرين. كلنا نعلم بأن وظيفة المؤرخ هي تنبؤ الماضي وليس المستقبل، وعليه أعلم بأني ألقي على عاتقي مخاطر لا لزوم لها. ومع ذلك سأقترح الفرضية التالية: إن ميثة النفي والعودة، والتي كانت حية ونشطة في القرن العشرين بسبب اللاسامية الغارقة في المشاعر القومية، من شأنها أن تضعف في القرن الحادي والعشرين. وهذا التوقع ممكن بشرط ألا تستمر دولة إسرائيل في بذل كل ما في وسعها من أجل أن تستيقظ اليهودو- فوبيا من مرقدها، وتلد أشبالا جديدة من الخوف.

أسماء أرض الآباء

بودي أن أتتبع في هذا البحث، من بين جملة أمور أخرى، أشكال اختراع «أرض إسرائيل» كحيّز إقليمي مُتغير خاضع لسيطرة «الشعب اليهودي»، الذي اخترع هو أيضاً كجزء من التركيب الأيديولوجي.[٢٢] لكن، قبل أن أبدأ مسيرتي النظرية في مجاهل الأرض الغامضة التي فتنت العالم الغربي، أود أن ألفت الانتباه إلى مسألة الآلية المصطلحية الممسكة بتلابيب المكان. وكحال بعض الثقافات اللغوية القومية، نجد في الحالة الصهيونية تلاعبات دلالية زاخرة بالمفارقات التاريخية التي تضع صعوبات أمام كل خطاب نقدي متسق.

سأعرض في هذه المقدمة الموجزة مثالاً مركزياً واحداً من مُعجم تاريخي إشكالي.

يُستخدم مُصطلح «أرض إسرائيل»، والذي كما نعلم لم يتماس أبداً ولا يتماس حالياً مع منطقة نفوذ دولة إسرائيل، في اللغة العبرية منذ أعوام عديدة كاسم معياري للمنطقة التي تقع بين البحر الأبيض المتوسط ونهر الأردن، وفي الماضي القريب تم استخدامه ليشير أيضاً إلى مناطق شاسعة شرقي النهر. استخدم هذا المصطلح المرن كأداة توجيه ورافعة للتَخيُل الجغرافي للاستيطان الصهيوني منذ بدايته قبل أكثر من مئة عام. ومن الصعب على الذين لا يعيشون اللغة العبرية أن يفهموا بشكل تام وزن وأهمية هذا المصطلح في الوعي الإسرائيلي. فبدءاً من الكتب التدريسية في المدارس وحتى أطروحات الدكتوراه، ومن الأدب الرفيع وحتى الهستوريوغرافيا العلمية، ومن الشعر والغناء وحتى الجغرافيا السياسية، يستخدم هذا الاسم كشيفرة خطابية تتضمن قطاعات الإنتاج الثقافي، وسائر الحساسيات السياسية في إسرائيل.[٢٣]

تصطف جنباً إلى جنب على رفوف دكاكين الكتب وفي المكتبات الجامعية، مجلدات حول «أرض إسرائيل ما قبل التاريخ»، وحول «أرض إسرائيل في فترة الحكم الصليبي»، وحول «أرض إسرائيل تحت الاحتلال العربي»... إلخ. وعندما تحظى الكتب الأجنبية بترجمة عبرية، يتم بشكل منهجي تبديل اسم «بلسطينا» (أو «بلستينا») بـ«أرض إسرائيل». حتى في كتابات كبار الصهاينة كثيودور هرتسل، وماكس نوردو،

ودوف بار بوروخوف، وكثيرين غيرهم، والذين استخدموا، كمعظم مؤيديهم، الاسم الشائع «بلستينا»، تم حذف الإسم المُعين وتم تبديله دائماً بـ«أرض إسرائيل». وتخلق هذه السياسة اللغوية عبثيات مسلية: في الكثير من الأحيان لا يفهم بعض قراء العبرية لماذا تم خلال النقاش الكبير الذي دار في الحركة الصهيونية في بداية القرن العشرين حول أوغندا كبديل لبلسطينا، تسمية معارضي الخطة الكثيرين «فلسطينيين» أو «فلسطينيين متمركزين».

وهناك أيضاً مؤرخون مؤيدون للصهيونية يحاولون أقلمة الاسم في لغات أخرى. فعلى سبيل المثال، عندما وثق سايمون شاما بحماسة المشروع الاستيطاني لعائلة روتشيلد، فإنه منح كتابه العنوان التالي *Two Rothschilds and the Land of Israel*.[٢٤] ينبغي أن نتذكر أنه خلال الفترة المعنية لم يكن الاسم «بلسطينا» شائعا في اللغات الأوروبية فحسب، بل أيضا كان شائعاً على لسان جميع أبطال الحبكة اليهود الذين يتضمنهم كتابه. وبرنارد لويس (Lewis)، وهو مؤرخ بريطاني- أميركي شهير ومؤيد مخلص للمشروع الصهيوني، ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه شاما. ففي مقالة علمية له، حاول أن يقلل بقدر استطاعته الاستخدام التاريخي الشائع للاسم «بلسطينا»، وصرح بثقة علمية بأن هذا الاسم «لم يستعمل قط بين اليهود، وبالنسبة إليهم فإن اسم البلاد المتعارف عليه منذ خروج مصر وحتى عصرنا هذا، هو أرض إسرائيل».[٢٥]

لا عجب إذن في أن اليهود الإسرائيليين مقتنعون بأن لقب المُلكية المُطلق، والذي لا يطرح شكاً لمن ينتمي هذا المكان في الواقع، هو شبه أبدي وموجود على الأقل منذ أن مُنح الوعد الإلهي. وكما ذكرت في كتاب آخر وبأسلوب مختلف، فإنه أكثر مما يفكر متحدثو العبرية بواسطة ميثة «أرض إسرائيل»، تعبر أرض إسرائيل الميثولوجية عن ذاتها من خلالهم، وبالتالي تنحت صورة حيز قومي لا يدركون تماماً جميع آثاره السياسية والأخلاقية.[٢٦] وحقيقة أنه منذ العام ١٩٤٨ لا يوجد تداخل إقليمي بين أرض إسرائيل وبين المنطقة السيادية لدولة إسرائيل، بإمكانها أن توضح بشكل جيد العقلية الجيو- سياسية ووعي الحدود، أو بالأحرى عدم وجود الحدود، بالنسبة إلى معظم اليهود الإسرائيليين.

لكن قد يكون التاريخ في بعض الأحيان ساخراً جداً، وبشكل خاص في مجالات اختراع التقاليد أو التقاليد اللغوية. وقليلون يولون الانتباه، أو أنهم على استعداد للاعتراف، بأن أرض إسرائيل في كتب التناخ لم تشمل القدس، والخليل، وبيت لحم وضواحيها، بل فقط السامرة وبعض المناطق المحاذية لها؛ أي أراضي مملكة إسرائيل الشمالية!

وبما أنه لم تكن موجودة قطّ مملكة موحدة شملت يهودا وإسرائيل القديمة، فإنه لم يظهر أيضاً اسم إقليمي عبري موحد، وهكذا ظل في جميع أسفار التناخ الاسم الفرعوني للمنطقة - «أرض كنعان».[27] وقد وعد الإله إبراهيم، المتهوّد الأول: «وأعطي لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان...» (التكوين ١٧، ٨). وبنفس النغمة الأبوية والمشجعة يستمر أكثر لاحقاً ويأمر قريبه موسى: «اصعد إلى جبل عباريم هذا جبل نبو الذي في أرض مواب الذي قبالة أريحا وانظر أرض كنعان...» (التثنية ٣٢، ٤٩). وهكذا حظي الاسم الشهير والمألوف بالظهور في ٥٧ آية.

في المقابل، فإن القدس كانت دائما في أرض يهودا، وهذا اللقب الجيو- سياسي، الذي تجذر في أعقاب إقامة مملكة سلالة داود الصغرى، ورد في ٢٤ موضعاً. لم يتصور أحد من مؤلفي كتب التناخ أن يسمي الإقليم الذي حول مدينة الله باسم «أرض إسرائيل». ولذلك ورد على سبيل المثال في سفر أخبار الأيام الثاني: «هدم المذابح والسواري ودق التماثيل ناعما وقطع جميع تماثيل الشمس في كل أرض إسرائيل ثم رجع إلى أورشليم» (٣٤، ٧). وكما هو معروف فقد احتوت أرض إسرائيل على خطاة أكثر من أرض يهودا، والتي وردت في ١١ آية، معظمها ذات دلالات سلبية. في نهاية المطاف فإن مفهوم الحيز الأساس لمؤلفي التناخ يتوافق مع شهادات أخرى من العصر القديم - لا يظهر في أي نص أو اكتشاف أثري لقب «أرض إسرائيل» كحيز جغرافي معروف ومألوف.

تنطبق هذه القاعدة أيضاً على الفترة الطويلة المسماة في الهستوريوغرافيا الإسرائيلية البيت الثاني (دمار الهيكل الثاني): تمرد الحشمونائيم الناجح بين الأعوام ١٦٧- ١٦٠ قبل الميلاد، وانتفاضة الزيلوت الفاشلة بين الأعوام ٦٦- ٧٣ الميلادية، لم يحدثا، وفق

جميع الأدلة المكتوبة، في «أرض إسرائيل». وستكون محاولة العثور على المصطلح في أسفار المكابيين أو باقي الأسفار الخارجية عبثية.[٢٨] وستذهب سدى محاولة البحث عن الكلمة في المقالات الفلسفية التي كتبها فيلون الإسكندراني (Philon) أو في الكتابات التاريخية التي ألفها يوسيفوس فلافيوس (Josephus). طالما كانت هناك مملكة يهودائية معينة، سيادية أو خاضعة تحت رعاية، لم يعرف الإقليم الذي بين البحر وشرق الأردن بهذا الاسم!

تغيرت أسماء المناطق والبلدان بشكل متكرر في الماضي. ومن المعتاد في بعض الأحيان تسمية بلدان قديمة بأسماء ألحقت بها في مراحل تاريخية متأخرة. بشكل عام، تم تطبيق هذه الممارسة اللغوية، بشرط ألا تكون هناك أسماء معروفة ومقبولة سابقة للمكان. كلنا نعرف على سبيل المثال أن حمورابي (Hammurabi) لم يكن ملكاً على أرض العراق الأبدية بل على بابل، وبأن يوليوس قيصر لم يحتل أرض فرنسا الكبرى بل غاليا. وفي المقابل، فإن القليل من الإسرائيليين يعي بأن دافيد بن يشاي أو يوشيا الملك قد حكما في المكان الذي يسمى كنعان أو يهودا، وبأن الإنتحار الجماعي في مسادا لم يحدث مطلقاً في أرض إسرائيل.

إلا أن هذا الماضي الدلالاي «الشرير» لا يزعج الباحثين الإسرائيليين على الإطلاق. فهم ينسخون مرة تلو المرة مفارقتهم اللغوية من دون أي تردد أو مانع. وقد لخص موقفهم القومي وعبر عنه بشكل جيد في حينه يهودا أليتسور (Elitzur)، البروفسور الكبير للتناخ والجغرافيا التاريخية من جامعة بار إيلان. وكتب في نوبة صراحة نادرة:

... لا يمكن وفق مصطلحاتنا المقارنة ببساطة بين علاقتنا بأرض إسرائيل وعلاقة شعوب أخرى بوطنها. ومن السهل الوقوف على الاختلافات. لقد كانت إسرائيل هي إسرائيل قبل دخول البلاد أيضاً. ولقد كانت إسرائيل هي إسرائيل بعد أجيال كثيرة من خروجها للمنفى، وظلت هذه الأرض أرض إسرائيل في قفرها أيضاً. ليس هكذا هو الأمر لدى أمم العالم. لا يوجد إنكليز إلا في إنكلترا، ولا توجد إنكلترا إلا لأنه يقيم

هناك الإنكليز. أما الإنكليز الذين تركوا إنكلترا، فخلال جيل، أو جيلين، سيكفون عن كونهم إنكليزا. وإن فرغت إنكلترا من الإنكليز، لتوقفت عن كونها إنكلترا. وهكذا جميع الشعوب.[٢٩]

ومثلما أن الشعب هو «إثنوس» أبدي وغير مُتغيّر، فإن الأرض أيضاً هي كيان ثابت وهكذا اسمها أيضاً. وتظهر أرض إسرائيل في جميع تفسيرات النصوص القديمة التي ذكرت أعلاه، أسفار التناخ أو نصوص من فترة الهيكل الثاني، كإقليم محدد، مستقر، معروف ومألوف في كل جيل على امتداد التاريخ. سأورد بعض الأمثلة لتوضيح قصدي.

صدرت في العام ٢٠٠٤ ترجمة جديدة للعبرية لسفر المكابيين الأول، وتظهر «أرض إسرائيل» في المقدمة المعاصرة وفي الهوامش ١٥٦ مرة، في حين أن الحشمونائيم أنفسهم لم يعلموا بأنهم يقودون تمرداً في حيز إقليمي يحمل مثل هذا الاسم. وذهب إلى أبعد من ذلك مؤرخ من الجامعة العبرية نشر كتاباً علمياً يحمل عنوان *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature* في حين أن «المفهوم» لم يكن موجوداً في الفترة نفسها. لقد كانت الميثة الجيو- قومية في الماضي القريب مؤثرة إلى درجة أن محرري كتابات يوسيفوس فلافيوس تجرأوا على غرس «أرض إسرائيل» داخل الترجمات نفسها.[٣٠]

الحقيقة هي أن «أرض- إسرائيل»، كأحد أسماء المكان العديدة - بعضها مقبول بشكل غير قليل في التقاليد اليهودية مثل «أرض مقدسة»، «أرض كنعان»، «أرض صهيون» أو «الأرض البهية»- كان في بدايته اختراعاً مسيحيا ورابانياً، أي لاهوتيا في وقت متأخر وليس بأي حال سياسياً. وبحذر شديد يمكن الاقتراح أن ظهور اللقب للمرة الأولى كان في العهد الجديد، في إنجيل متى. إن صحة فرضية أن هذا النص المسيحي قد كتب قبيل نهاية القرن الأول الميلادي، يمكن اعتباره رائداً. وهذا ما ورد فيه: «فلما مات هيرودس إذا ملاك الرب قد ظهر في حلم ليوسف في مصر، قائلا: قم وخذ الصبي وأمه واذهب إلى أرض إسرائيل. لأنه قد مات الذين كانوا يطلبون نفس الصبي. فقام وأخذ الصبي وأمه وجاء إلى أرض إسرائيل» (إنجيل متى ٢، ١٩- ٢٠).

هذا الاستخدام الواحد والوحيد، والذي يعرف المنطقة التي حول القدس كـ «أرض إسرائيل»، هو شاذ لأن معظم أسفار العهد الجديد يفضل استخدام «أرض يهودا».[٣١] وربما ظهر هذا المصطلح لأن أوائل المسيحيين عرفوا أنفسهم كـ «بني إسرائيل»، وليسوا كيهود، ولا يستبعد احتمال أن تكون «أرض إسرائيل» قد أدخلت إلى النص القديم قبل ذلك بكثير.

وفي وسط اليهودية أيضاً تجذرت «أرض إسرائيل» في فترة ما بعد خراب الهيكل، عندما أظهر التوحيد اليهودي، في أعقاب فشل تمرداته الثلاثة ضد الوثنية، علامات على الانسحاب في أنحاء حوض البحر المتوسط.

وفقط عندما صارت أرض يهودا، في القرن الثاني الميلادي، تسمى فلسطين بأمر الرومان، وبدأ جزء كبير من سكانها يبدل ديانته للمسيحية، نعثر في المِشناه والتلمود على أول استخدام متردد لـ «أرض إسرائيل». وربما ظهر هذا اللقب في إثر الخوف العميق من تفاقم المركز البابلي، ومن تدفق المزيد والمزيد من المثقفين اليهودائيين إليه.

لكن، حتى مصطلح «أرض إسرائيل» بنسخته المسيحية أو الرابانية، كما ألمحت أعلاه، لا يشابه التفسير الممنوح لهذا التقارب اللغوي في عصر القوميات. وكما أن مصطلحات «شعب إسرائيل»، «الشعب المسيحي» أو «God's people»، القديمة والقروسطية، تختلف كليا عن المعاني التي تمنح في عصرنا للشعب الحديث، هكذا أيضاً فإن أرض الميعاد التناخية كما الأرض المقدسة في التقاليد اليهودية والمسيحية لم تشبه بأي شكل من الأشكال الوطن الصهيوني. وكما هو معروف فقد شملت أرض الميعاد الإلهية نصف الشرق الأوسط، من الفرات وحتى النيل. أما الحدود الدينية الأكثر ضيقاً لأرض إسرائيل التلمودية فقد تاخمت على الدوام مناطق ميتسفاه (وصية) غير متواصلة قسمت لدرجات مختلفة من القدسية. ولم ينظر إليها أبدا في الفكر اليهودي الواسع والطويل كخطوط فصل سياسية.

فقط في بداية القرن العشرين، بعد أن مكثت لأعوام في المَطهَر البروتستانتي، حولت نهائياً «أرض إسرائيل» اللاهوتية ولُمعت كمصطلح جيو- سياسي واضح.

وقد أخذت الصهيونية الاستيطانية هذا الاسم من التقليد الراباني، من بين جملة أمور أخرى، من أجل محو «بلستينا» التي كانت مقبولة، وبالطبع ليس في أوروبا كلها بل في وسط جميع القادة الصهاينة أبناء الجيل الأول، ووسَمته كاسم ملكية خاص للحيز في لغة المستوطنين الجدد.[٣٢]

وسمحت هذه الهندسة اللغوية الناجحة، التي كانت جزءا من عملية تركيب الذاكرة المتمركزة عرقياً والتي تضمنت لاحقاً عبرنة أسماء مناطق البلاد، الأحياء، الشوارع، الجبال، المروج، والجداول، سمحت بالطبع بقفزة الذاكرة المذهلة فوق الزمان غير اليهودي الطويل للمكان.[٣٣] والأكثر أهمية لغرضنا، هو أن تسمية إقليم باسم استملاكي، لا يشمل الأغلبية الساحقة من سكانه ولا يتطرق إليها، يسرت سريعا اعتبار هذه الأغلبية مجموعة من المستأجرين أو السكان الطارئين المقيمين على أرض ليست لهم. وساهم استعمال مصطلح «أرض إسرائيل» بدوره في ترسيخ الصورة الفوقية الرائجة لأرض خالية - «أرض بلا شعب»- والتي خصصت دائماً لـ «شعب بلا أرض». ولا شك في أن تفكيك هذه الصورة المركزية والكاذبة، والتي مصدرها في الواقع هو مسيحي إنجيلي، سوف يتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل نشوء وضع اللجوء في حرب العام ١٩٤٨، وتجديد المشروع الاستيطاني بعد العام ١٩٦٧.

* * *

يسعى معظم النقاش في هذا النص الحالي إلى تفكيك مبدأ «الحق التاريخي» وتفكيك الروايات القومية المرافقة له والتي كان هدفها كله هو منح الشرعية الأخلاقية للاستيلاء على الحيّز. وفقا لذلك، يعتبر الكتاب خطوة ناقدة للهستوريوغرافيا المؤسساتية، وفي الوقت نفسه فإنه يراقب ملامح الثورة النموذجية المهمة التي أثارتها الصهيونية في اليهودية المُنهكة. وقد روفق تمرد القومية اليهودية على العقيدة اليهودية منذ بدايته بعملية حوسلة [تحويل إلى وسيلة] متسقة وآخذة في التزايد لكلماتها، قيمها، أعيادها وطقوسها. فقد احتاجت الصهيونية العلمانية منذ بداية مشروعها الاستيطاني إلى حلة دينية لحفظ

وصيانة حدود الـ «إثنوس»، وللعثور على حدود «أرض الآباء» وتحديدها. ومع التوسع الإقليمي واختفاء الفكرة القومية الاشتراكية ستصبح هذه الحلة ضرورية وحيوية أكثر، وستعزز هذه الظاهرة قبيل نهاية القرن العشرين من مكانة التيارات الإثنية الدينية في الساحة العامة وفي مجال مؤسسات الحكم وأجهزة الجيش.

ومع ذلك، فإن هذه العملية المتأخرة يجب ألا تضللنا. فتأميم الله (وليس موته) هو الذي هتك الحجاب المقدس عن الأرض وحولها رمالاً، بدأت الأمة الجديدة تتمشى فيها بتثاقل، وتبني القصور بحسب رغبتها. ولئن كان نقيض المنفى الغيبي في نظر اليهودية هو خلاص مسياني أساسًا - تربطه صلة روحانية بالمكان لكنه لا يطالب بملكية قومية عليه - فإن نقيض المنفى المُتخيل في نظر الصهيونية تجسد في تخليص الأرض بالقوة، وفي خلق وطن جيو- فيزيائي (ماديّ) حديث، لكن، وبسبب الميثة المؤسسة، فإنه لا يزال وطنا من دون حدود ثابتة، ولذا فإنه خطر على سكانه، وعلى جيرانه.

الهوامش

1 حائط المبكى ليس هو حائط الهيكل المذكور في «مِدراش رابا» في نشيد الأنشاد (٢، ٤). هو ليس حائطا بل جدار مدني وحتى مجرد اسمه هو خداع. وكما هو معلوم، فقد تم تحويله إلى مكان للصلاة في وقت متأخر نسبياً، وعلى ما يبدو فقد كان ذلك منذ مطلع القرن السابع عشر، ولا يمكن بأي شكل من الأشكال مقارنة أهميته بالمكانة المقدسة طويلة الأمد لباحة الأقصى. بحسب الشريعة اليهودية، سيكون من المسموح للمؤمنين اليهود الحج إلى هذا المكان المرموق فقط بعد أن يكون في يدهم رماد بقرة حمراء.

2 كما هو الأمر بالنسبة لحائط المبكى هكذا هو أيضًا بالنسبة لـ «حرب الأيام الستة» – لم أعلم حينها، مثل كثيرين غيري، بأننا ندمدم في الواقع لحنا قد تم نسخه من تهليلة باسكية تحمل اسم Pello Joxepe، ولا يجب الانفعال من ذلك: فكثيرون هم الذين يغنون نشيد هَتِكفا (الأمل)، نشيد الحركة الصهيونية الذي تم تبينه كنشيد لدولة إسرائيل، ولا يعلمون بأن لحنه قد تم أخذه من عمل بدرجيغ سميتانا (Smetana) المسمى موطني. وهكذا هي الحال أيضا بالنسبة إلى علم إسرائيل. فنجمة داود التي تظهر في وسطه ليست شعارا يهوديا قديماً. يعود أصل هذا الشعار إلى القارة الهندية، وقد استخدم كثيراً في ثقافات دينية وجيوش مختلفة على مر التاريخ. وغالبا ما نجد في اختراع التقاليد القومية تقليداً ونسخاً أكثر من الأصالة والإلهام. أنظر حول ذلك في كتاب: Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

3 برنامج للجيش الإسرائيلي يجمع بين الخدمة العسكرية وإقامة المستوطنات الزراعية الجديدة.

4 قصدي هو الممثل سي سكوت (Scott) الذي يؤدي دور الجنرال الشهير في فيلم باتون في العام ١٩٧٠.

5 Isaac Deutscher, *The Non Jewish Jew and Other Essays*, London Oxford University Press, 1968, 99. 136-137.

6 نموذج اعتيادي لذلك يظهر في بحث أنيتا شبيرا، التي تشير إلى اللقاء «الصادم مع عرب أرض إسرائيل»، يظهر ذلك في مقالها «From the Palmach Generation to the Candle Children: Changing Patterns in Israeli Identity,» *Partisan Review* 67:4 (2000), 622–634.

7 اختراع الشعب اليهودي، رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية- مدار ٢٠١٠. أنظر النقد في صحيفة الـ *Financial Times*، ١٣ تشرين الثاني ٢٠٠٩.

8 أدى قيام دولة إسرائيل والصراع الذي نشأ عنه مع القومية العربية هو أيضاً إلى اقتلاع الجاليات العربية اليهودية من أوطانها، واضطرار العديد من أبنائها للهجرة إلى إسرائيل أو أنهم قاموا بذلك طواعية.

9 استصعبت الديانة المسيحية، وبمختلف تياراتها، اعتبار اليهودية ديانة شرعية منافسة لها، ولذلك فضلت اعتبار جماعة المؤمنين اليهود جماعة أصل (عرق) كريهة تم عقابها من قبل الإله. وبداية تشكل شعب معاصر من المجموعة السكانية الكبرى الناطقة باليديش في أوروبا الشرقية، والذي تم محوه وهو لا يزال في مهده بفظاعة في القرن العشرين، سمحت بشكل غير مباشر بتكون الاصطلاح المغلوط «شعب يهودي» عالمي.

10 أسطورة الاقتلاع الجماعي التي قام بها الرومانيون لها علاقة بنفي بابل المذكور في التناخ، ولكن، كما سبق أن كتب حول هذا الأمر، فإن مصدر هذه الأسطورة أيضا هو مسيحي وبدايتها، على ما يبدو، في النبوءة المعاقبة التي

وضعت على لسان يسوع في العهد الجديد: «...لأنه يكون ضيق عظيم على الأرض وسخط على هذا الشعب. ويقعون بفم السيف ويسبون إلى جميع الأمم...»، إنجيل لوقا ٢١، ٢٣-٢٤.

11 أقصد مملكة حُديب (Adiabene) في بلاد ما بين النهرين؛ مملكة حمير (Himyar) في جنوب شبه الجزيرة العربية؛ مملكة داهية الكاهنة (Dahyā al-Kāhina) في شمال إفريقيا؛ مملكة سميان (Semien) في شرق القارة الإفريقية؛ مملكة كودنجلور (Kondungallur) في جنوب شبه القارة الهندية؛ إمبراطورية الخزر (Khazaria) الكبرى في جنوب روسيا. وليس من قبيل الصدفة عدم وجود بحث مقارن واحد يحاول علاج ظاهرة تهود هذه المملكات ومصير العديد من الرعايا الذين عاشوا فيها.

12 أنظر على سبيل المثال مقالة «بحث في أصول الفلاحين» (١٩١٧)، دافيد بن غوريون، نحن وجيراننا، تل أبيب: دفار، ١٩٣١، ص ١٣-١٢. (عبري).

13 أنظر حول ذلك في كتاب: اختراع الشعب اليهودي، ص. ٣٤٩-٢٥٨.

14 أنظر الفصل The Other Arthur Balfour في كتاب Brian Klug, *Being Jewish and Doing Justice*, London: Vallentine Mitchell, 2011, pp. 199-210.

15 حول أراضي ميعاد البيوريتانيين والأفريكان أنظر كتاب Anthony D. Smith, Chosen Peoples: *Sacred Sources of National Identity*, Oxford: Oxford University Press, 2003, 44- 137.

16 حتى التيارات الصهيونية والتي ولأسباب واقعية اقترحت في بعض الأحيان الفكرة الاتحادية، كان غرضها في المقام الأول إيجاد أغلبية يهودية، ولم تقصد بذلك الانضمام والاندماج مع المحليين.

17 في الواقع، تطورت جميع الديانات التي ذكرتها في مناطق المملكات التي تهودت وذكرتها سابقاً. لقد كان هذا التصور التاريخي حول تنوع الأصل اليهودي هو التصور السائد وسط الباحثين في الماضي. أنظر على سبيل المثال تأكيد مارك بلوخ (Bloch)، من كبار المؤرخين في القرن العشرين، في كتابه L'Étrange défaite, Paris: Gallimard, 1990, 31، وتأكيد رامون أرون (Aron) في Mémoires, Paris: Julliard, 1983, 502-503.

18 Simon Schama, *Landscape and Memory*, London: Fontana Press, 1995, 5-6

19 وبالطبع، فقد كانت هناك تصورات أكثر «أرضوية»، وليس صدفة بأنها الأكثر تمركزا عرقيا. يؤكد تقاطر الحجاج والقليل من المهاجرين، من كل من أوروبا والشرق الأوسط، ميول الجماهير اليهودية الواسعة، وقياداتها النخبوية إلى: الامتناع من الهجرة إلى صهيون.

20 لم يكن «اليهود المستوعبون»، بدءا من الليبراليين المتأسرلين وحتى الإشتراكين الأمميين، وحدهم الذين استصعبوا فهم علاقة الصهيونية الجديدة الزائفة دينيا بالأرض المقدسة. فالبوند، الحركة شبه القومية الكبرى والأكثر حضوراً في وسط الناطقين باليديش في أوروبا الشرقية، نظرت بحيرة ونفي إلى مشروع الهجرة للشرق الأوسط.

21 حول هذه الصهيونية الكلبية [الساخرة على نحو لاذع]، أنظر اللقاء الصحافي مع يعقوب كِدمي، رئيس جهاز المخابرات «نتيف»، والذي أكد فيه على أنه: «بنظر اليهود السوفيات فإن الخيار غير الإسرائيلي – الولايات المتحدة، كندا، أستراليا، وبل حتى ألمانيا – سيكون دائما أفضل من الخيار الإسرائيلي». يديعوت أحرونوت، ١٥ نيسان ٢٠١١، (عبري).

22 ثلاثة أبحاث تتعلق بموضوع بحث هذا الكتاب، ولكنها تقدم استنتاجات ورؤى مختلفة، أنظر: Jean-Christophe Attias and Esther Benbassa, *Israel Imaginaire*, Paris: Flammarion, 1998؛ إليعازر

شبيد، وطن وأرض موعودة، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٧٩ (عبري)؛ ويوعاد إلياز، أرض/ نص: الجذور المسيحية للصهيونية، تل أبيب: ريسلينغ، ٢٠٠٨ (عبري).

23 يستخدم المصطلح كاسم صفة في اللغة العبرية المعاصرة: الكينونة الأرض إسرائيلية (ليست إسرائيلية)، الشعر الأرض إسرائيلي، المناظر الطبيعية الأرض إسرائيلية وغيرها. تواجدت في جامعات إسرائيل أقسام منفصلة عن الجغرافيا والتاريخ لـ «تاريخ أرض إسرائيل». أنظر على سبيل المثال إلى الشرعية الأيديولوجية لهذه التربية الخاصة لدى يهوشع بن أريه، «أرض إسرائيل كموضوع تعليم جغرافي تاريخي»، أرض في مرآة ماضيها، القدس: ماغنيس، ٢٠٠١، ٥-٢٦ (عبري).

24 London: Collins, 1978.

25 Bernard Lewis, «Palestine: On the History and Geography of a Name,» *The International History Review* 2:1 (1980), 1

26 Shlomo Sand, *The Words and the Land: Israeli Intellectuals and the Nationalist Myth*, Los Angeles: Semiotext(e), 2011, 28–119

27 حول عدم وجود مملكة متحدة أنظر كتاب Israel Finkelstein and Neil A. Silberman, *The Bible Unearthed*, New York: Touchstone, 2002, 123-68، تظهر أرض كنعان في شهادات من بلاد ما بين النهرين وبشكل خاص شهادات مصرية. وتجدر الإشارة إلى أنها وردت مرة واحدة في سفر التكوين كـ «أرض العبريين» (١٥:٤٠). لم يرتح القوميون اليهود من هذا الاسم التناخي وبذلوا جهوداً في «تصحيح» النص المكتوب إلى حد ما. أنظر على سبيل المثال، يوحنان أهروني، أرض إسرائيل في فترة التناخ. جغرافيا تاريخية، القدس: بياليك، ١٩٦٢، ٣٠-٣١ (عبري).

28 تظهر في سفر طوبيا، والذي يبدو أنه قد كتب في بداية القرن الثاني قبل الميلاد، «أرض إسرائيل» في أقدم ترجمة يونانية له كاسم يشير إلى أراضي مملكة إسرائيل (٦:١٤).

29 يهودا إليتسور، «أرض إسرائيل في الفكر التوراتي»، يهودا شفيف (محرر)، أرض الميراث، القدس: المركز العالمي الشرقي، ١٩٧٧، ٢٢ (عبري).

30 سفر المكابيين الأول، مقدمة، ترجمة وتفسير أوريئيل رابابورت، القدس: بن تسفي، ٢٠٠٤ (عبري). Doron Mendels, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature*, Tubingen: Mohr, 1987. تاريخ حرب اليهود ضد الرومان، وارسو: شتيفل، ١٩٢٣، الكتاب II، ١:٤، و ١-١٥، ٦. وأيضا في ترجمة جديدة، أنظر كتاب VII، ٣،٣، رامات غان: مسادا، ١٩٦٨، ٣٧٦ (عبري).

31 أنظر على سبيل المثال، مرقس ١:٥، يوحنا ٣:٢٢ و ١:٧، أعمال الرسل ٢٠:٢٦، ورسالة بولس الرسول إلى أهل روما ١٥:٣١.

32 حتى في نشيد «هتكفا»، والذي كتب في نهاية ثمانينيات القرن التاسع عشر، فضل استعمال «أرض صهيون» على «أرض إسرائيل». جميع أسماء المكان اليهودية بإستثناء «أرض إسرائيل»، حذفت من ثقافة الخطاب القومي.

33 وقد أوضح دافيد بن غوريون الأساس المنطقي من وراء ذلك في العام ١٩٤٩: «علينا استبعاد الأسماء العربية لأسباب سياسية. كما أننا لا نعترف بالملكية السياسية للعرب على البلاد. كذلك أيضا فإننا لا نعترف بملكيتهم الروحية وبأسمائهم». مقتبس عن كتاب: *Meron Benvenisti, Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land since 1948*, Berkeley: University of California Press, 2000, 14.

الفصل الأول

إنتاج الأوطان- من أمر بيولوجي إلى مُلك الأمة

ما هو الوطن؟ الوطن هو قطعة أرض تحيط بها تخوم من كل الجوانب، والتي تكون في العادة غير طبيعية. إن الإنكليز يموتون من أجل إنكلترا، والأميركيون يموتون من أجل أميركا، والألمان يموتون من أجل ألمانيا، والروس يموتون من أجل روسيا. إن هناك الآن نحو خمسين أو ستين بلداً تحارب في هذه الحرب. وبالطبع فليست كل البلاد تستحق الموت من أجلها.

جوزيف هيلر، الفخ ٢٢، ١٩٦١

يجب على الحدود الخارجية للدولة أن تُتخيّل على الدوام كامتداد لـ، وكدفاع عن شخصية جماعية داخلية، يحملها كل فرد في داخله، وتسمح له بأن يكون في زمان ومكان الدولة كما لو أنه في مكان شعر ويشعر فيه دائما «كأنه منزله».

إتيان باليبار

«شكل الأمة: تاريخ وأيديولوجيا»، ١٩٨٨

خُصص في السجالات النظرية حول الأمة والقومية، والتي دارت في نهاية القرن العشرين ومع بداية القرن الواحد والعشرين، مكان هامشي نسبيا لمسألة تركيب أو هيكلة الوطن الحديث. ولم يحظ الحيز الإقليمي؛ أي «العتاد الصلب»، الذي تحقق الأمة من خلاله سيادتها الذاتية، بذات الاهتمام البحثي الذي حظيت به «البرمجية» - أي العلاقات بين الثقافة والسيادة السياسية، أو وظيفة الميثات التاريخية في نحت الجسد القومي. لكن من الواضح أنه مثلما لا يستطيع مشروع اختلاق أمة أن يتحقق أبدا من دون جهاز سياسي، ومن دون ماض تاريخي مختلق، فإن الحيز الإقليمي أيضًا يحتاج إلى خيال جيو- فيزيائي لإقليم يكون له بمثابة نقطة ارتكاز وهدف لحنين دائم.

ما هو الوطن؟ هل هو الحيّز الذي من أجله قال هوراتيوس (Horatius) «حلو، بل ويستحق الموت»؟. إن العديد من أتباع القومية في الأعوام المئتين الأخيرة اقتبسوا بلغات مختلفة وأشكال متنوعة هذه الجملة المعروفة.[1] ولم يكن غرضهم مشابها للمعنى الذي أضفاه هذا الشاعر الروماني الشهير ابن القرن الأول قبل الميلاد.

بما أن العديد من المصطلحات التي نستعملها في حياتنا اليومية قد سلبت من لغات قديمة، فمن الصعب علينا اليوم الفصل بين مضامين عقلية تابعة للماضي وحساسيات عصرية في الحاضر. إن خطر المفارقة التاريخية يخيم فوق كل مصطلح إن لم ترافقه عملية تاريخية دقيقة. وعلى الأرجح فإن مصطلح «وطن» موجود في كل اللغات، رغم أنه لا يحمل دائما الشحنات القيمية ذاتها.

نجد في أقدم اللهجات اليونانية القديمة مصطلح الـ «بتريدا» (πατρίδα)، أو أكثر لاحقاً مصطلح الـ «باتريس» (πατρίς)، والذي تسرب إلى اللغة اللاتينية القديمة على شكل الـ Patria. ومصدر هذا المصطلح هو بالطبع الاسم «أب» (Pater). سيترك هذا المصطلح «الأبوي» آثاره في بعض اللغات الأوروبية المعاصرة، كمصطلح الـ Patria في اللغات الإيطالية والإسبانية والبرتغالية، أو الـ Patrie في اللغة الفرنسية، وهناك المزيد من الأشكال اللغوية المستمدة كلها من لغة الرومانيين القدماء. وبما أن المعنى اللاتيني هو أرض الآباء، فإن المصطلح في اللغة الإنكليزية سيكون أيضا الـ Fatherland، وفي اللغة الألمانية الـ

Vaterland، وفي اللغة الهولندية Vadrland. وفي المقابل سنعثر على كلمات مرادفة تفضل الأم (Motherland في اللغة الإنكليزية) أو تفضل البيت مثل (Homeland في اللغة الإنكليزية، Heimat في اللغة الألمانية، هايملاند في اليديش والمزيد) وكلها أساس لتعريف الوطن. من جهة أخرى، فإن لكلمة (وطن) في اللغة العربية تقاربا إتيمولوجيا (الاشتقاق أو التأثيل) مع مصطلح «موطن».

وقد أخذ المثقفون الصهاينة، مؤسسو اللغة العبرية الحديثة والذين كانت لغتهم الأم أو لغة ثقافتهم على الأرجح الروسية (و/ أو اليديش)، من العهد القديم كلمة «موليدت» (وطن)، على ما يبدو في أعقاب كلمة «رودينه» (Родина) الروسية والتي معناها أقرب أكثر لمكان الولادة أو لمنطقة أصل العائلة. والـ «رودينه» تشبه إلى حد كبير الـ «هيمات» الألمانية، وصدى الحنين الرومانسي (وربما الجنسي) فيها ملائم على ما يبدو للصلة الصهيونية مع وطن ميثولوجي.[٢]

ومع ذلك، فقد ألصقت بمصطلح «وطن»، المتهافت والمتدحرج منذ العصر الشرق أوسطي القديم، مرورا بالعصور الوسطى الأوروبية، وحتى نهاية العصر الحديث، معان مختلفة تكون غالبا غير مقترنة بالصفات الممنوحة له منذ صعود القومية. لكن قبل أن أدخل في صلب الموضوع، يجب تقشير الوعي عن بعض الآراء المسبقة المنتشرة حول علاقة البشر بالحيزات الإقليمية التي يعيشون فيها.

الوطن- أحيّز معيشي طبيعي؟

ألقى العالم الإيثولوجي (الإيثولوجيا- علم السلوك الحيواني) الشهير روبرت أردري (Ardery) في العام ١٩٦٦، قنبلة سوسيو- بيولوجية صغيرة أثارت في حينه موجات انفجار مفاجئة في وسط جمهور القراء الواسع. وقد أراد من خلال كتابه **الأمر الإقليمي. تحقيق شخصي في أصول الملكية والأمم عند الحيوانات**[٣] تحدي تفكيرنا حول الأقاليم والحدود والفضاءات أو الحيزات المعيشية. وإن بدا لشخص ما حتى ذلك الوقت أن الدفاع عن البيت، القرية أو الوطن، هو نتاج دائم لمصالح واعية وتطور ثقافي تاريخي، فقد جاء أردري وطلب

أن يثبت أن الفضاء المحدد والوعي الحدودي متأصلان عميقا في عمليات تطورية بيولوجية، وأنه يترسخ في البشر طابع غريزي لامتلاك الأرض والدفاع عنها بأية وسيلة. وهذا الدافع غريزي وراثي يملي على جميع المخلوقات الحية كيفية التصرف في ظروف معينة.

وبعد رصد متواصل لحيوانات مختلفة توصل أردري إلى نتيجة مفادها أنه حتى وإن لم تكن جميع الأنواع إقليمية، فإن العديد منها كذلك. الإقليمية هي غريزة فطرية لدى حيوانات من أنواع مختلفة كليا، والتي تتطور من خلال الاصطفاء الطبيعي والطفرات الصغيرة. إن البحث التجريبي الدقيق يبيّن، وفق رأيه، أن الحيوانات الإقليمية تهاجم وبشدة متجاوزي الحدود لفضائها المعيشي، وعلى الأخص إذا كانت من جنسها. والمعارك بين الذكور في منطقة معينة، والتي اعتبرت في الماضي من قبل الباحثين كتنافس على الإناث، كانت في الواقع نزاعات حول الأملاك. والأمر الأكثر إثارة هو أن السيطرة على الإقليم تمنح صاحبه طاقات غير موجودة لدى الغرباء الذين يطلبون اجتياحه. هناك «نوع من الاعتراف العالمي بالحقوق الإقليمية» في وسط أغلب الأنواع، وهو بدوره يشترط ويرشد جميع علاقات القوة بينهم.

تساءل أردري: لماذا تحتاج الكائنات الحية إلى إقليم؟. وبرأيه، هناك عدة أسباب لذلك، لكن يبقى أهمها سببان: ١) تم اختيار المنطقة لأنها توفر الوجود المادي للحيوانات؛ أي الغذاء الأساس ومصادر المياه؛ ٢) الإقليم هو عبارة عن وسادة دفاع ومأوى من قبل أعداء مفترسين. وتترسخ هذه الاحتياجات الحيزية الأولية في عملية النشوء التطورية الطويلة وتصبح جزءا من التركة الجينية لل‍ـ «إقليميين». ويخلق هذا الموروث الطبيعي وعيا حول الحدود، وبالإضافة لذلك هي بعينها الأساس لتشكل فرق أو قطعان. وتدفع حاجة الدفاع عن الفضاء المعيشي نحو التطبع الاجتماعي بين الحيوانات في إطار الجماعة، وهذه المجموعة المتحدة تدخل في صراعات مع مجموعات أخرى من النوع ذاته.

لو اكتفى أردري بمجرد وصف سلوك الحيوانات، لبقي بحثه موضوعا للسجال بين الخبراء الإيثولوجيين، وكان سيحظى بقدر أقل من الاهتمام، رغم موهبته الخطابية ولغته التصويرية.[٤] لكن هدفه النظري ونتائجه كانت أبعد من ذلك بكثير. فباستثناء بعض الافتراضات التجريبية القليلة في علم الحيوان، سعى أردري لفهم «قواعد اللعبة» للسلوك

البشري عبر الأجيال. ومنح كشف البعد الإقليمي في العالم الحي، وفق رأيه، القدرة على فهم الأمم والصراعات فيما بينها على مر التاريخ، ومن خلال ذلك توصل إلى افتراض قاطع مفاده:

إذا ما تعيّن علينا أن ندافع عن سلامة أراضينا أو سيادة بلادنا، فإننا نقوم بذلك لأسباب غير مختلفة، وليست أقل فطرة أو قابلة للمحو، من أسباب حيوانات أدنى منا. فالكلب الذي ينبح نحونا من خلف الجدار الذي نصبه صاحبه يقوم بذلك بدافع لا يختلف كليا عن دافع صاحبه عندما بنى الجدار.[٥]

إن الطموحات الإقليمية للبشر هي صدى لأمر بيولوجي قديم يشترط أبسط سلوك بشري. ويذهب أردري إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير: «العلاقة بين الإنسان وبين الأرض التي يسير عليها أقوى من العلاقة بينه وبين المرأة التي تشاركه الفراش». ويمكن اختصار الدليل على ذلك من خلال سؤال فحواه: «كم عدد من ماتوا بين الذين عرفهم كل واحد منا طوال حياته من أجل وطنهم؟ وكم فعلوا الأمر ذاته من أجل إمرأة؟»[٦]

إن هذا التصريح الأخير يدلنا بوضوح على أي جيل ينتمي روبرت أردري. كأميركي ولد في العام ١٩٠٨، شاهد في صغره ضحايا الحرب العالمية الأولى. وفي فترة بلوغه حظي بالاحتكاك مع العديد من أبناء جيل الحرب العالمية الثانية، وشهد في حياته حربي كوريا والفيتنام. وكتابه، الذي ألفه في بداية الحروب، استوعب قدرا كبيرا من المناخ الدولي لستينيات القرن العشرين. وجلبت مرحلة إنهاء الاستعمار التي بدأت بعد الحرب العالمية الثانية للعالم خلال عقدين «أقاليم قومية» أكثر من تلك التي كانت موجودة فيه خلال الأعوام المئة التي سبقت تلك الفترة. وعلى الرغم من أن الحرب العالمية الأولى حملت معها موجة جديدة من الأمم، إلا أن هذه العملية وصلت إلى ذروتها بصعود الدول في «العالم الثالث». علاوة على ذلك، فقد رسمت حروب التحرير القومي – حرب الهند والصين، حرب الجزائر، حرب كينيا وغيرها – صورة شاملة لصراع الكل ضد الكل، في حين كان هدفها الحصول على أقاليم قومية محددة ومستقلة. وزيّن انتشار القومية خارج حدود العالم الغربي، بعد انتهاء المعارك، العالم بألوان متعددة، وهي تزين العالم بما يقارب مئتي علم قوميٍ ملون.

يضع الخيال العلمي لعلم الاجتماع الحيوي علم التاريخ عادة رأسا على عقب. ففي نهاية

الأمر يصمم عالم الاجتماع الحيوي مفاهيمه، كبقية الباحثين في العلوم الاجتماعية، على أساس تصورات مفاهيمية هي نتيجة لعمليات اجتماعية وسياسية كان شاهدا لها في مجرى حياته. وعلى الأغلب فإنه ليس على دراية بأن السابق في التاريخ يفسر الباكر أكثر مما هو العكس. وبعد أن «يستعير» عالم الطبيعة معظم مفاهيمه من الواقع الاجتماعي، فإنه يقوم بمعالجتها وتوضيحها من خلال صورة عالم الحيوانات التي يراقبها. في المرحلة التي تليها، إن كان عالم اجتماع حيويا، فإنه سيعود ويحاول أن يوضح المجتمع البشري من خلال تلك المصطلحات والتصورات المأخوذة من عالم الحيوانات، التي اقترضت منذ البداية من تصور مفاهيمي تكوّن ورافق العملية التاريخية.

فعلى سبيل المثال، اعتبرت الحروب القومية على أقاليم الأربعينيات، والصراعات القاسية لتحقيق وطن قومي منذ نهاية الأربعينيات وحتى الستينيات، من قبل عالم الاجتماع الحيوي الحذق عمليات تطورية كامنة وراثيا في جميع الكائنات الحية تقريبا. تذكرنا هذه الحتمية البيولوجية، رغم الاختلاف الكبير، بالحتمية الجغرافية التي لا تقل شهرة والتي طورها العلماء الألمان فريدريك راتسيل (Ratzel) ولاحقاً كارل هاوسهوفر (Haushofer) وآخرون غيرهما. وعلى الرغم من أن راتسيل لم ينحت المصطلح «جيو- سياسة»، إلا أنه يعتبر أحد المؤسسين لهذا المجال، وهكذا كان من بين الأوائل الذين ربطوا بصورة محكمة وبارعة بين خلائط بيولوجية وجغرافيا سياسية. وعلى الرغم من نفوره من نظريات عنصرية مبسطة، فقد اعتقد أنه يتوجب على الشعوب المنحطة دعم الأمم المتطورة من ناحية حضارية، ومن خلال هذا التماس سيفوزون هم أيضا بالبلوغ الثقافي والروحي.

وكطالب سابق لعلم الأحياء أصبح نصيراً للنظريات الداروينية، كان راتسيل على ثقة بأن الأمة هي جسد عضوي يحتاج من أجل تطوره إلى أن يغيّر بشكل دائم حدود إقليمه. ومثلما ينمو كل كائن حي ويشد بذلك جلده، هكذا يمتد الوطن وعليه تمديد حدوده (أو أنه ينسحب لا بل ويفنى عن الوجود).

وصرّح راتسيل قائلاً: «إن الأمة لا تبقى عديمة الحركة لعدة أجيال على قطعة الأرض نفسها، ويتوجب عليها التوسع كي تتعاظم وتكبر».[٧] ورغم أنه اشترط التوسع بنشاط

ثقافي وليس بنشاط عدواني بالضرورة، كان راتسيل أول من صاغ المصطلح «فضاء معيشي» (Lebensraum).

وخطا كارل هاوسهوفر خطوة أخرى في تكوين نظرية مناطق المعيشة القومية. وليس من قبيل الصدفة أن الجيو- سياسة خاصته صارت مجالا بحثيا رائجا في ألمانيا، المحبطة إقليميا، في فترة ما بين الحربين العالميتين. حاولت هذه المهنة العلمية، والتي كان لها مريدون في بريطانيا والولايات المتحدة، وقبل ذلك في إسكندنافيا، أن تفسر علاقات القوة الدولية بمساعدة قانونية ثابتة تعتمد على العمليات التي في الطبيعة. واكتسب العطش للحيز مكانا مركزيا في البنية النظرية التي هدفت إلى تقديم تفسير عام للتوتر العصبي بين الدول القومية في القرن العشرين.

وقرر المنطق الجيو- سياسي بأن كل أمة تكبر وتتعاظم ديمغرافيا تحتاج إلى فضاء معيشي؛ أي تحتاج إلى تكبير تخوم وطنها الأصلي. وبما أن النسبة بين حجم سكان ألمانيا ومساحتها الإقليمية، على سبيل المثال، أقل بكثير من النسبة بين هذين المعطيين في الدول التي تحيطها، فلها حق طبيعي وتاريخي في الانتشار داخل هذه الدول. وعلى التوسع أن يتم في المناطق المنحطة اقتصاديا، والتي سكنها في الماضي أو ما زال يسكنها ألمان «إثنيون».[٨]

وقد استخدم انضمام ألمانيا المتأخر إلى النشاط الاستعماري، والذي وصل إلى ذروته في القرنين التاسع عشر والعشرين، هو أيضا كخلفية سياسية مناسبة لازدهار نظريات «الفضاء المعيشي» الرائجة. وكانت ألمانيا، التي شعرت بالظلم جراء توزيع الغنائم الإقليمية من قبل الإمبراطوريات الإمبريالية، بل وكانت أكثر إحباطا من شروط السلام التي فرضت عليها في نهاية الحرب العالمية الأولى، ملزمة، وفق هذه الأطروحات، بأن تكبر إقليميا كجزء من قانون طبيعي يسيطر منذ البداية على علاقات الشعوب عبر التاريخ. وشارك الجغرافيون الألمان في البداية بحماسة في تطوير هذا التوجه النظري.

لكن، عندما يستند القانون الطبيعي بشكل كلي إلى الأصل والأرض، تصبح العلاقة بين الجيو- سياسة والتمركز الإثني مادة متفجرة، وقد انفجرت في الواقع في نهاية الأمر بعد سنين قليلة. وهاوسهوفر وكثيرون غيره لم «يؤثروا» بشكل جدي على هتلر ونظامه، لكنهم خدموه بطريقة غير مباشرة، بصورة جيدة. فقد منحوا الفوهرر شرعية أيديولوجية

معقدة لنزوة احتلالاته التي لا تعرف شبعا. أما نظرياتهم فقد أهملت «علميا» مع الهزيمة العسكرية لهذا الأخير.[٩]

أما أطروحات أردري الرائجة، فقد طواها النسيان هي أيضا بشكل سريع نسبيا. ورغم أن التفسيرات الاجتماعية الحيوية ستحظى في بعض الأحيان بصقل من جديد، فقد تلاشى في نهاية الأمر وبشكل تدريجي تطبيق هذه التفسيرات في مجال تكوّن الأوطان. ورغم السحر القائم في تحليلات أردري، فقد تخلى علم الإيثولوجيا في نهاية الأمر عن الحتمية الصارمة في نظريته، وعن اعتقادات مشابهة أو قريبة نسبيا للسلوك الإقليمي لدى قسم من زملائه.[١٠]

بداية، اتضح أن كائنات متطورة بشكل خاص، من النوع الأكثر قربا للبشر، مثل الشمبانزي والغوريللات وحتى جزء من البابونات، ليست على الإطلاق «إقليمية». وسلوك الحيوانات هو أكثر تنوعا في علاقته مع بيئته من السلوك الذي يتضح في أوصاف أردري الغنية. حتى وسط العصافير، والتي هي على ما يبدو الكائنات الأكثر إقليمية، هناك سلوكيات متعلقة بظروف البيئة المتغيرة أكثر من تعلقها بسلوك غرائزي مولود. وأثبتت تجارب أجريت لدى تغيير ظروف المعيشة للحيوانات أن السلوك العدواني بالنسبة للمحيط الملموس قد يأخذ أشكالا جديدة تتزامن مع التغيرات الجيو- بيولوجية.[١١]

ولا يجوز لأنثروبولوج على دراية تاريخية واسعة أن يتجاهل أن الجنس البشري، الذي بدأ طريقه، مثلما معروف اليوم، في قارة إفريقيا، قد نجح بالازدهار والنمو بالضبط لأنه لم يتمسك بأرض معروفة بل هاجر واستمر في احتلال العالم بواسطة قدميه الخفيفتين والسريعتين. وامتلأت الكرة الأرضية بالمزيد والمزيد من القبائل المتجمعة والصيادة الرحالة، والتي في بحثها عن الطعام استمرت في السير من دون توقف نحو الأمام لكي تعثر على حقول معيشة جديدة، أو شواطئ صيد أكثر غزارة. وفقط عندما نجحت الطبيعة في أن تزوّد الإنسان بنواقصه الأساسية توقف في منطقة محددة وحولها على نحو ما إلى مسكن له.

لكن، الأمر الذي دفع بالإنسان لاحقًا أكثر فأكثر إلى التمسك بالأرض، بشكل ثابت ومستقر، لم يكن نزوته البيولوجية لإقليم ثابت، بل بداية تطور العمل في الأرض (الزراعة). والانتقال من الترحال إلى السكن الثابت، والذي جرى بالأساس بداية وبشكل متواصل

حول تربة الغرين التي جلبتها الأنهر أو الجداول (والتي حسنت بدورها الأرض من دون المعرفة الإنسانية المعقدة المعوزة لذلك)، تحول بشكل تدريجي إلى نمط حياة متعارف، وازداد توسعاً. وقد شكل تجهيز الأرض وحده أساسا لتطور حضارات إقليمية، والتي في أوج قمتها شكلت بمرور الوقت إمبراطوريات كبرى.

ورغم أنه لم يتطور في هذه المملكات القديمة، مثل بلاد الرافدين أو مصر أو الصين، وعي جماعي إقليمي مشترك لكل الرعايا العاملين في الأرض، فإن حدود هذه الإمبراطوريات العظمى لم يكن بإمكانها أن تندمج في الوعي كخطوط تحدد الحيز الوجودي للفلاحين أو العبيد. ويمكن بالتأكيد الافتراض بأن الأرض كانت مهمة لمنتجي الغذاء في جميع الحضارات الزراعية، وعلى الأرجح أنهم ارتبطوا بها عقليا أيضا، لكن من المشكوك فيه إن كانت لهم أية علاقة بالأقاليم الرسمية الواسعة.

من المهم أيضا أن نتذكر أن المجتمعات التقليدية القديمة، المترحلة أو الزراعية، اعتبرت الأرض في أحيان متقاربة آلهة أنثى تلد وتخلق كل من يعيش عليها.[١٢] وتقديس قطعة الأرض التي تسكن فيها القبيلة أو القرية، كان عادة منتشرة ومتعارف عليها في وسط جماهير عديدة في قارات مختلفة، لكنه لا يشبه أبداً الوطنية الحديثة. واعتبرت الأرض بشكل دائم تقريبا مُلك الآلهات وليست مُلك البشر. واعتبر البشر أنفسهم في العصور الغابرة أجيرين أو مزارعين مُستأجِرين يستخدمون الأرض بشكل مؤقت وليسوا بأي شكل أصحابها. والآلهة (أو الإله مع تطور التوحيدية)، وبواسطة وكلائها المتدينين، منحت الأرض إلى المؤمنين بها، ولما أرادت، لدى انتهاك الامتثال الطقوسي تجاهها، ردتها إليها.

مكان الولادة أم مجتمع مدني؟

لئن كان أردري قد حدّد مصدر ظهور الأقاليم القومية بداية في عالم الأحياء، فإن المؤرخين في المقابل ربطوا ولادة الوطن المعروف لنا اليوم بمجرد ظهور المصطلح في النصوص القديمة. ومثلما كانت سائدة بين باحثي الماضي نزعة الكتابة عن الأمم كما لو أنها كانت قائمة منذ

أن بدأت تنتظم الجماعات البشرية، هكذا يظهر الوطن العالمي والأبدي في الكثير من كتب التاريخ، سواء البحثية منها أو الرائجة شعبيًا.

وبما أن المادة الخام التي يستخدمها المؤرخ، على عكس تلك التي يستعملها الأنثروبولوج، هي النص المكتوب، فإن تركيب عالم الماضي لديه يبدأ دوما في «المصادر الأولية» ويعتمد دائما عليها. وبالطبع يهمه أن يعرف من أنتج النص المكتوب وفي أي ظروف قد ظهر، ومن المعروف أيضا أن مؤرخا جيدا عليه أن يكون بداية عالما لغويا حذِرا. ولكن لن نصادف لأحيان متقاربة باحثين يعون بشكل كلي، ولا ينسون للحظة، بأن كل ما وصل إلينا من الماضي تقريباً، ما عدا الآثار المادية، قد جاء من النخب المتعلمة الضيقة التي كانت على الدوام قليلة نسبيا في جميع المجتمعات ما قبل الحداثية.

تهمنا هذه الشهادات بشكل أكيد، فمن دونها سيكون لدينا القليل من المعلومات عن التاريخ. لكن، أي افتراض، وتحديد، واستنتاج حول عوالم الماضي لا يأخذ في الحسبان مقدار الذاتية وضيق النظرة الثقافية لكل شهادة مكتوبة - أدبية، قانونية أو أخرى - لن تكون له أية قيمة. المؤرخ الذي يعي كليا تقنيات استرجاع رواياته التاريخية عليه أن يدرك أيضا حقيقة أنه لن ينجح أبدا في تفكيك ما قد أحس وفكر به بالفعل عمال الأرض، والذين هم الأغلبية الصامتة لجميع مجتمعات الماضي التي لم تخلف وراءها آثارا مكتوبة. ففي كل قبيلة، قرية، أو مرج هناك لهجة مختلفة. وأبناء القبائل الرحل، أو الفلاحين المرتبطين بالأرض، والذين يمتلكون وسائل اتصال محدودة للغاية وانعدام معرفة أساسية بالقراءة والكتابة، لم يحتاجوا إلى قاموس متطور ومعقد من أجل العمل، الإنجاب وحتى الصلاة. فالتواصل في العالم الزراعي كان يعتمد في الكثير من الأحيان على الاتصال الفوري، الإيماءات والتعبيرات الصوتية، وليس على المصطلحات الفوقية المجردة التي صاغها المثقفون القلائل في تلك النصوص التي وصل بعضها إلى أيدينا.

إن كتاب البلاط، الفلاسفة، الكهنة والرهبان، وبتناغم ثقافي واجتماعي مع النبلاء أصحاب الأراضي، طبقات المدنيين الأثرياء، وطبقات المحاربين، خلفوا وراءهم معلومات وفيرة. المشكلة هي أنه في أحيان متقاربة يتعامل المؤرخون مع هذه المعلومات كما لو كانت بنكا شاملا للمعلومات، في متناول اليد، ومن دون أي مقاييس، حول أنظمة الاصطلاح والعادات

الأساسية لكل المجتمع. من هنا ينبع أيضاً الإستعمال المتداول والمثير للبلبلة لمصطلحات «عرق» «إثنوس»، «شعب»، «أمة»، «ترحال الشعوب»، «إجلاء الشعوب»، «المملكات القومية»، والتي يتم تطبيقها بإهمال ومن دون تمييز على المجتمعات ما قبل الحداثية.

في نهاية الأمر فإن كل رواية تاريخية هي أسيرة داخل دوامة الآثار الكتابية. ولكن، يعلم الباحث الحذر بوجوب التحرك بينها بحذر وتردد، وكأنه مفروض عليه أن يدخل خيطاً في فوهة الإبرة. عليه التقدم بدون أوهام، وبوعي تام أنه في الواقع يُطلق في كتابته منتوجات تاريخية هي نتاج روحي لنخبة ضيقة. بمعنى آخر، هو يلمس طرف حافة كتلة جليدية بشرية ذابت وانقضت، ولن تسترجع أبداً. وعليه فإن المصادر الأولية تبدو وكأنها إشعاعات كشاف ضوئي تضيء ولا تضيء في الوقت عينه مقاطع مفصلة ومحددة في ظلمة حالكة.

وهكذا، سيبحر هذا الفصل الفرعي في رحلة سريعة بين بعض النصوص بحر المتوسطية القديمة، وبعدها سيتوقف عند مجموعة من المؤلفات الأوروبية البارزة والمعروفة. ولسوء الحظ فإن هذه التغطية ستكون متمركزة أوروبيا بشكل كبير، لا لسبب أيديولوجي، وإنما لعجز المؤلف.

على سبيل المثال، نصادف المصطلح «وطن في حضارة البحر المتوسط القديمة» في أعمال مبكرة جداً. عندما يذكر الشاعر الكلاسيكي هوميروس (Homeros) في الإلياذة بلد المولد لشخص ما فإنه يستعين مرة تلو المرة بالمصطلح «بتريدا» (πατρίδα). وهو أيضا المكان الذي يحن إليه المحاربون عندما يتواجدون في رحلات أو معارك بعيدة. ويتواجد دائما في الوطن الحبيب المرأة، الأولاد، الآباء وبقية العائلة. إنه في الواقع البيت المثالي الذي يعود إليه أبطال الميثولوجيا، الذين يحل عليهم الضجر، رغم بطولتهم وصبرهم الكبير. والوطن هو أيضا المكان المقدس الذي دفن فيه الآباء على الدوام.[١٣]

بعد ذلك بثلاث مئة عام، عندما يصف أسخيلوس (Aiskhouls) وبحرارة في الفُرس- التراجيديا الأولى التي حُفظت سالمة- معركة سالاميس (Salamis) الشهيرة التي جرت بين تحالف الهيلينيين والجيش الفارسي (٤٨٠ قبل الميلاد)، فإنه يضع على لسان أبطاله الصرخة التالية: «هيا، يا أبناء اليونان، خلصوا وطنكم، خلصوا أبناءكم، خلصوا نساءكم وقبور

أجدادكم، ومعابد آلهة أجدادكم: إنه الجهاد الأكبر». كما أن بقايا الجيش الفارسي الغازي تعود مهزومة إلى «البتريدا» وإلى أبناء عائلاتها لترث هزيمتها المريرة.[١٤] وعلينا أن نتذكر أنه لا بلاد اليونان ولا بلاد فارس هي وطن المحاربين. إن الوطن هو البيت، المدينة ومكان الأصل. الوطن هو إقليم الميلاد الصغير، المعروف جغرافياً، بصورة مباشرة، لجميع أبنائه، ذراريه وجيرانه القريبين.

وحتى في مسرحيات لاحقة، مثل مسرحية أنتيغونا والتي ألفها سوفوكليس (Sophocles)، أو مسرحية «ميديا» والتي ألفها يوريبيديس (Euripides)، وأيضا في أعمال أخرى من القرن الخامس قبل الميلاد، سيسطع نجم الوطن كموقع أغلى من الذهب، لا ينبغي تركه مهما كلف الثمن. وقد اعتبر الاقتلاع من الوطن دوما طرداً من البيت الدافئ والحامي، مأساة كبرى، وفي بعض الأحيان نفيًا أسوأ من الموت. الوطن هو الأمر ذائع الصيت، الآمِن والمعروف، وكل ما هو خارج عن ذلك هو غريب، مُهَدِد ومثير للغربة.[١٥]

بعد ذلك بقليل، عندما يواجه مقاتلو سراقوسا أثينا في معركة شرسة، سيدوّن المؤرخ الشهير توكيديدس (Thucydides) بأنهم حاربوا من أجل الدفاع عن وطنهم، في حين أن أعداءهم الأثينيين قد خرجوا إلى المعركة لضم بلاد أجنبية.[١٦] وتظهر كلمة وطن مرات عدة في كتابه تاريخ الحرب البلوبونيزية، لكن، ويجب تأكيد ذلك مرة أخرى، لم يعتبر هذا الوطن في يوم من الأيام بلاد جميع الهيلينيين. ورغم الرغبة الشديدة لأنصار القومية اليونانية في العصر الحديث، فإن الـ«بتريدا» لا تظهر في الأدبيات القديمة على أنها بلاد اليونان. والحقيقة أيضا هي أنه لا يمكن اعتبارها كذلك. فكلمة «الوطن» يتم تطبيقها لدى المؤرخ على الدولة المدينة الواحدة فقط – على البوليس المنتخب. ولذلك، عندما يورد توكيديدس ويسترجع الخطاب المثير للسياسي بركليس (Pericles) سنرى بأن أثينا هي من دون شك مكان مهيب يحظى بالإعجاب والسجود.[١٧]

الأمر الذي يتضح من التطرق اليوناني إلى الوطن هو نسخة خاصة ومثيرة جدا من عملية تسييس موقع إقليمي. الوطن، والشحنات العاطفية التي يثيرها، لا يحلقان في فلك المكان

الجغرافي فحسب، بل إنهما موجهان ومطبقان في أحيان كثيرة على أطر سياسية محددة. ويمر الإقليم بعملية تسييس مثلما كانت السياسة الهيلينية على الدوام إقليمية. ولكي نفهم ذلك علينا أن نتوقف للحظة عند أفلاطون، وذلك لأن منطقه الحاد وغير الاعتيادي سيساعدنا على أن نفهم بشكل أفضل هذه القضية.

إن الوطن كما ورد في كتابات توكيديدس، يرد أيضا في كتابات أفلاطون اليوناني، ويشبه بشكل كلي البوليس الواحد وليس كل بلاد اليونان. والمدينة الدولة السيادية بجميع مؤسساتها وأنظمة قوانينها هي هي الـ «بتريدا» الحقيقية. ومرة تلو المرة يتطرق الفيلسوف إلى الوطن ليس كمكان الميلاد فحسب، وليس كمنطقة فيها مظاهر طبيعية وتثير الحنين، بل هي في الأساس كيان سياسي يحيط بكل الجسد المدني. فعلى سبيل المثال، في الحوار المعروف كريتون، يورد أفلاطون على لسان سقراط هذا العتاب الموجه إلى محاوره:

فأي حكيم أنت إذن حتى يغيب عنك أن الوطن، بالقياس إلى الأم والأب وكل الأسلاف الآخرين، أحق بالتكريم وأعظم وأقدس، وأن له المكانة الأعظم عند الآلهة وعند من كان ذا عقل من البشر؟ وأنه يجب الخشوع والانقياد وإحسان القول له، إذا غضب، أكثر مما تكون الحال مع الأب؟ وأنه يجب أحد شيئين: إما إقناعه وإما العمل بما يأمر، وفي هذه الحالة يجب تحمل ما أمر أن يُتحمل مع حفظ الهدوء، سواء أكان أمره أن يُضرب المرء أم أن يقاد إلى الحرب ليجرح أم ليلقى المنية؟ وأن ذلك يجب أن يفعل لأنه هكذا يكون العدل؟ وأنه يجب أن لا يتزحزح المرء عن مركزه ولا أن ينكص عنه ولا أن يهجره، بل، في الحرب، أمام المحكمة وفي كل مكان، يجب أن يؤدي المرء ما تأمر به الدولة ويأمر به الوطن، اللهم إن أقنعه بالوسائل التي يسمح بها القانون؟ أما اللجوء إلى العنف، فإنه إذا كان كفراً في حق الأم أو الأب، فهل سيكون أقل من ذلك إذا كان بإزاء الوطن؟[١٨]

هنا أيضا، مثلما ورد في أماكن أخرى، فإن الـ «وطن» الأفلاطوني هو مدينة تشكل قيمة عُليا تُثني باقي القيم الأخرى. وما يمنح الوطن هذه الخاصية والقوة الأخلاقية يكمن في حقيقة كونه حيز حكم ذاتي لمواطنين سياديين. والمصلحة العميقة للشركاء في هذا الجسد السياسي تلزمهم بالدفاع عن وطنهم والذي هو جماعتهم. من هنا تنبع الحاجة إلى تقديسه،

ودمجه في الطقوس الدينية، وبل حتى السجود له في الأعياد. إن لجاجة أفلاطون الوطنية الخالية من أي حدود تدور حول مدينة- الوطن التي يعلو شأنها على جميع المنافع الشخصية، والتي يُطَوّعها الوطن لحاجاته وقيمه الجماعية.

يذكرنا الخطاب الأثيني حول الوطن، في جوانب عديدة، بطريقة تعاملنا معه في عالمنا الحالي. فالولاء، الإخلاص للمكان والتضحية من أجله، تعتبر قيما وفضائل مقدسة لا يجب تقويضها، وبالتأكيد عدم التعامل معها بتهكم وسخرية. للوهلة الأولى فإننا نقف أمام براعم الوعي القومي الذي تبلور وظهر في المجتمعات البشرية في الأعوام المئتين الأخيرة. هل كان الوطن الذي تخيله توكيديدس وأفلاطون وباقي مواطني أثينا هو ذات الوطن الذي تخيله بنيتو موسوليني (Mussolini)، أو شارل ديغول (de Gaulle)، أو ونستون تشرتشل (Churchill)، والعديد من الملايين والمجهولين في القرن العشرين؟ هل في نهاية الأمر، لا جديد تحت الشمس؟

وكوجه التشابه، هكذا أيضًا قوة الاختلاف. ومثلما لم تعرف المجتمعات الهيلينية القديمة الديمقراطية التمثيلية، وعرفت فقط الديمقراطية المباشرة، وديمقراطية المشاركة، فإن التعميم القومي التجريدي الموجود في العالم الحديث غريب عنها كلياً، وهذه الثقافات القديمة اكتفت بالحصول على الولاء الوطني للمدينة الدولة الصغيرة والملموسة. ومناظرها المادية والبشرية كانت معروفة لكل مواطن، وقد عرف كل مواطن حجمها وحدودها. فقد التقى كل مواطن بشكل يومي في «الأغورا» ببقية السكان، وشارك معهم في جلسات الشعب، وفي احتفالات وعروض المسرح. وهذا العالم المباشر هو الذي اشترط جوهر وقوة الحس الوطني الكامن في أحد الأقاليم المركزية في وعيه.

الحقيقة هي أن محدودية مستوى الاتصال وطرق نشر الثقافة لم تسمح بإنتاج وطن ديمقراطي كبير. وعلى الرغم من أن «الإنسان حيوان سياسي بطبعه»، وفق أرسطو، إلا أنه كان مواطنا لمدينة دولة ليس فيها طباعة، خرائط دقيقة، صُحُف، راديو، تعليم إلزامي عام وغيرها. ولذلك، عندما وُحِد العالم الهيليني تحت قيادة الإسكندر الأكبر، تلاشى الجانب الوطني القديم للمدينة البوليس، تماما مثلما سيختفي البُعد الديمقراطي من الحياة الثقافية اليومية لليونانيين.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الحدود الأخلاقية للديمقراطية في المدينة الدولة كانت أبعد من أن تكون مشابهة للحدود السياسية للديمقراطية الحديثة. فمواطنو البوليس السياديون كانوا أقلية بين سكان المدينة وأبناء المزارعين الذي عملوا في الأراضي المحيطة بها. وكما هو معروف، فإن الرجال الأحرار فقط، والذين ولدوا لوالدين أصحاب جنسية، اعتبروا من السكان الأصليين وكانوا جزءا من النظام الانتخابي ومؤسساته المُنتخَبة. أما النساء، المهاجرون، أبناء الزيجات المختلطة والعبيد الكثيرون فقد كانوا محرومين من حقوق المواطنة ولم يكونوا أبدا جزءا من السيادة الذاتية. ونظرية الإنسان العالمي، التي ستظهر في العصر الحديث، لم تكن معروفة بعد للعالم بحر المتوسطي بثقافته الغنية، الرائعة و... النخبوية بامتياز.[١٩]

إن الولاء للوطن كنوع من الإخلاص لعصبة مواطنين أصحاب سلطة ذاتية تمثيلية سيميز جزءا من الأعمال الأدبية التي كتبت في روما في عصر الجمهورية. فقبيل اختفائها وتحولها إلى قيصرية عظمى، كان فيها عدد لا بأس به من المثقفين الذين أغدقوا عليها المديح الكلامي والذي احتفظ به ككنز ثمين في الثقافة الأوروبية حتى العصر الحديث.

ذكرنا آنفًا جملة هوراتيوس الشهيرة في كتابه ظروف حول المذاق الحلو الكامن في الموت من أجل الوطن، إلا أنه أكثر مما كان يعني تقديس التراب الوطني قصد هذا الشاعر الكبير أن يعبر من خلالها عن تمسكه بالوطن الجمهوري، أي الـ Res publica، هنيهة بعد قدوم يوليوس قيصر الذي دفن هذا الوطن إلى الأبد.

وربط المؤرخ غايوس سالوستيوس كريسبوس (Saullustius)، الذي كان من مؤيدي قيصر، الوطن في كتابه مؤامرة كاتيلينا بالحرية التي تخالف حُكم الأقلية.[٢٠] وهكذا أيضا لدى السيناتور ماركوس توليوس سيسرو (Cicero)، والذي في إثر مساهمته في إحباط تلك المؤامرة المعادية للجمهورية منح له لقب الشرف: «أبو الوطن». وفي خطابه الشهير ضد المتآمر قال في إحدى ذرواته البلاغية لخصمه:

لو خاف منك أهلك وكرهوك ولم تتمكن من مصالحتهم بأية وسيلة، كنت – هكذا أعتقد – ستغرب عن وجههم إلى مكان آخر. وهنا، أمنا – والدتنا المشتركة للجميع، الوطن،

تكرهك، تخاف منك وقضت بأن كل ما تقوم به في الآونة الأخيرة هو التخطيط لقتلها: ألن تخشى من صلاحيتها؟، ألن تنصاع لقرار حكمها، ألن تخشى من جَلدتها؟[٢١]

في نهاية المطاف، فقد هذا السياسي والخطيب الفذ حياته في مجموعة من الأحداث التي أدت إلى تدهوره ونهاية المبنى الجمهوري، العزيز على قلبه. لكن، قبيل وفاته صاغ موقفه المتسق إزاء الوطن في حوار شبيه بحوار أفلاطوني تردّد صداه بغزارة في كتابات أوروبا الغربية قبيل العصر الحديث. وفي كتابه الشهير عن القوانين هناك استمرار منطقي للمماثلة المألوفة بين الوطن والجمهورية، وهذه المرة في صياغة ثنائية رائعة:

أعتقد أن هركولس حيّ! أن لكاتو [سياسي روماني شهير]، ولجميع مواطني المدن الرومانية [municipiae] وطنين، الأول وفق الطبيعة [naturae]، والثاني وفق المواطنة [civitatis] ... هكذا اعتدنا أن نسمي باسم وطن المكان الذي ولدنا فيه والمكان الذي قُبلنا به [كمواطنين]. من الضروري أن يكون الأكثر قربا إلى قلبنا ذلك الذي باسمه سميت الدولة [res publica] والذي يقرننا بعموم الأمة، والذي من أجله يجب أن نموت، ومن أجله [يجب أن] نتخلى عن جميع-أنفسنا، ولأجله]يجب أن[نودع ونكرس له كل ما في حوزتنا. لكن الوطن الذي أنجبنا ليس أقل حبا لنا من ذلك الذي قبل بنا...[٢٢]

إن الإخلاص للجمهورية الرومانية، كالوفاء للبوليس الهيليني، كان قيمة عليا، صفة سامية، إلى حدّ أنها تعلو على الحنين إلى مكان الولادة وربوع الطفولة. وبشكل خاص فإن المكان الذي تكون فيه سيدا لنفسك، كشريك متساو في الجماعة الحاكمة، يعتبر غاليا وأكثر خصوصية. بل هو أيضا الحيز الذي يستطيع تجنيد جيش متطوعين مدني وليس جنودا أجيرين، وهو المكان الذي يستطيع أن يطلب منك أن تموت لأجله. وتضحيتك للشعب مسوغة، لأن الشعب ذاته هو تعبير عن كيانك السيادي. سيكون هذا المفهوم للوطن السياسي خاصا بالعصر ما قبل الحديث وسيذكرنا، كما أسلفنا، بالوطن في العصر القومي الحديث.

لكن، سنجد في القرن الثامن عشر عددا لا بأس به من المثقفين المتنورين الذين سحرتهم هذه التصريحات الوطنية، التي تدحرجت ووصلت من العصر القديم إلى البحر المتوسط، وسيجدون فيها علامات وشهادات تدل على سلطة الحرية المثالية وعلى عالم قديم خال من

الطغاة والملوك. ولحظنا الشديد، كان بين هؤلاء المفكرين البارعين جامبتيستا فيكو (Vico)، والذي نوه لقرائه بأن النبلاء الرومانيين ذاتهم «ومن أجل إنقاذ الوطن... لم يترددوا في تسليم أنفسهم وعائلاتهم للأمر المقدس للقوانين - ذات القوانين التي حفظت وأنقذت، إلى جانب الوطن المشترك، مملكاتهم العائلية الشخصية التي كانوا فيها حكاما مطلقين».[٢٣] ونفس الفيلسوف والمؤرخ النابولي، الحكيم والخارج عن المألوف، لم يحم «آباءه اللاتينيين»، ولذلك اهتم وأضاف في كتابه: «في حقيقة الأمر فإن الكلمة patria، ليس معناها إلا رشوة لبعض الآباء...»[٢٤]

كان الوطن الجمهوري لسيسرو بحق أوليغاركية تتشكل من هيئة المواطنين، وكان في الواقع محدودا للغاية. وانتمى الناخبون والمنتخبون بشكل دائم إلى الطبقات العليا الضيقة. والذي يهم أمرنا في سياق فهم معنى الوطن هو أنه فقط من تواجد بشكل فعلي في أرض الوطن سمح له بالمشاركة في الإنتخابات، أما المواطنون الذين مكثوا خارج حدود المدينة فقد سلب منهم حق الانتخاب والترشيح. وبما أن معظم المواطنين في عصر سيسرو سكنوا خارج المدينة، فلم يسمح لهم بأن يكونوا جزءا نشطا من «الوطن» الحبيب.

في نهاية المطاف، سيفرغ تعاظم روما وتوسعها الإمبريالي بشكل كلي العلاقة مع الوطن المدني. فالقيصرية الكبرى كانت بمعنى معين الدرجة الممتازة لمدن دولة عديدة، ولكنها عديمة أي استقلال واقعي. وتحول سكان الإمبراطورية غير العبيد في بداية القرن الثالث للميلاد إلى مواطنين معدومي أي شكل من الحقوق يسمح لهم بالمشاركة في تحقيق السيادة، وطمست بشكل أكبر الشحنات العاطفية والسياسية المنوطة بمصطلح الوطن الجمهوري. ورغم ذلك، فقد وضعت العدة اللازمة لانتشار وتعاظم التوحيد العالمي والذي ستمر علاقاته مع مكان معين بتطورات حاسمة. وستعتمد العلاقة مع الأماكن المقدسة على منظومات عقلية مختلفة، وستخلق علاقة ثقافية من نوع جديد تماماً.

وبالطبع، سيطلب مؤسسو الكنيسة المسيحية بنسخ الإخلاص للوطن الجمهوري إلى الإخلاص لملكوت السماء. وبما أن البشر متساوون أمام الإله، فسيتبدل الإخلاص القديم للبوليس اليوناني أو لجمهورية مالكي العبيد الرومانية بالإخلاص للوجود الأبدي المتواجد

ما وراء الحياة الحالية. ففي كتابات أوغوسطينوس (Augoustinos) يمكن العثور على الفكرة القائلة بأن المواطنة في المعنى الحقيقي والخالص للكلمة تتواجد في مدينة الله فقط. وإن كان هناك أي مغزى من الموت من أجل الوطن، فسيكون بديله الأضحية التي تقدم من أجل الإيمان بملكوت الإله الموجود في السماء.[٢٥] وسيتردد صدى هذه النظرية حول حب الـ - patria aeterna في العديد من الدوائر الكنسية، وسيكون بمثابة قاعدة أساسية في العقيدة المسيحية.

اختفت جيوش المواطنين التابعة للجمهورية الرومانية مع توسع الإمبراطورية، وبدلا منها قادت جيوش المرتزقة علم روما إلى أعماق أوروبا المحتلة وليس في أنحاء البحر المتوسط فقط. وأدى هذا اللقاء التاريخي إلى بداية التغيرات في القارة الغابية والنائمة. ومع ذلك، فقد كان ضعف الإمبراطورية وتفسخها هو الذي حسم في النهاية التحرر الناجح للقبائل والبلدات الأوروبية المختلفة من العبء الروماني المتواصل. في ذلك الحين فقط بدأت في الواقع العملية الطويلة والبطيئة والتي أدت في نهاية المطاف إلى تشكل حضارة جديدة مع مبنى علاقات اجتماعية مختلف كليا. لم يتواجد المواطنون في الإقطاع الأوروبي الناشئ، ولم يكن هناك أيضا موت بطولي وطني، ولم ينم أيضا إخلاص للوطن الإقليمي السياسي. لكن، عالم المصطلحات بحر المتوسطي دخل تدريجيا إلى الثقافة الأوروبية ولغاتها من خلال قنوات متنوعة، وبالأساس بفضل المشروع الكنسي وتعاظم دوره.

وكما وصف ذلك وبشكل ممتاز إرنست كنتروفيتش في كتابه جسدا الملك، فإنه في المجتمعات التي كانت فيها السيطرة للولاء والاتكال الشخصي، أصبح مصطلح الوطن الأثيني والجمهوري الروماني ضبابيًا على نحو تام.[٢٦] وعلى الرغم من أن مصطلح الـ patria تحول إلى رائج، إلا أنه رمز في أغلب الأحيان إلى مكان ولادة أو إقامة الإنسان. وتحولت كلمة الوطن إلى كلمة مرادفة لبلد صغير - Pays في اللهجات الفرنسية، و- Heimat في اللهجات الألمانية - أي المنطقة التي يقع فيها البيت، الذي تنمو فيه العائلة الموسعة وتستمر في التواجد فيه بشكل دائم.

وبالتوازي مع هذا الاستعمال الجغرافي المألوف والقديم، استغل المصطلح من طرف

الملوك والأمراء. فقد استخدمته نخب مختلفة وطبقته على كيانات سياسية متنوعة، وتحولت ممالكات، دوقات، كونتيات ومناطق تحت السيطرة الضريبية والإدارية إلى «أوطان». وحتى البابوية لم تمنع عن نفسها هذه الهيبة الراسخة، وتطالب في بعض الأحيان بإنقاذ الوطن من أجل الدفاع عن الانسجام المسيحي، وبالطبع الدفاع عن أمن جميع المؤمنين.

وينقسم الاستعداد للموت لدى الفرسان بشكل عام ما بين التضحية من أجل السيد الإقطاعي والكنيسة ولاحقا أكثر من أجل الملك والمملكة. وبدءا من القرنين الثالث عشر والرابع عشر صار الشعار «Pro rege et patria» (من أجل الملك والوطن) أكثر شهرة وانتشارا، وقد نجح في البقاء حتى بداية الثورات الحديثة. ولكن حتى في المملكات الأكثر نظاما ظل التوتر الدائم بين الولاء للوطن السماوي وبين الولاء للهويات الدنيوية التابعة دوما لمنظومات هرمية غير متساوية. وبغض النظر عن ذلك، ففي الروح الجماعية العسكرية للمجتمعات الأوروبية ما قبل الحديثة موه وبشكل متقن الإخلاص للوطن بقيم أكثر أهمية - الشرف والمجد، وأيضا مقابل مالي سخي من أجل الاستعداد للتضحية شبه الوطنية.

وأدى الانسحاب التدريجي للمجتمع الإقطاعي والتحولات والصدمات في مكانة الكنيسة أيضا إلى بداية تغير المعاني في المصطلح المتخبط Patria. فالصعود التدريجي للمدينة القروسطية كعامل مؤثر في تقسيم العمل الإقليمي، وليس كمركز تجاري ومالي، أدى بالعديد إلى الاعتقاد بأنها الـ«وطن» الأول في أوروبا الغربية. وإن أردنا أن نصدق فرنان بروديل، ففي هذه المدن تكون نوع من ما قبل الوطنية الأولية التي ستبشر أكثر لاحقا بالوعي القومي.[٢٧]

وبشكل مماثل فقد أدى حنين رجال الرينيسانس (النهضة) إلى التراث الكلاسيكي للبحر المتوسط إلى استخدام آخر وأكثر شيوعا، رغم أنه لم يكن مبتكراً، لمصطلح الـ«وطن» القديم. فقد حاول هيومانيون مختلفون تطبيقه على المدن الدول الجديدة التي تكونت كجمهوريات أوليغاركية.[٢٨] حتى ميكيافيلي (Machiavelli) انبهر في لحظة نبوية غير اعتيادية بتطبيقه على كل شبه الجزيرة الإيطالية.[٢٩] لكن، لم يجسد الوطن في أي مكان الصدى الفكري الذي تجسد فيه في أثينا القديمة أو الجمهورية الرومانية، وبالطبع ليس على مستوى العلاقات الإقليمية للدولة القومية التي ظهرت لاحقا.

حتى تبلور الممالك المطلقة لم يكن قادرا على خلق تعابير ثقافية للولاء والاستعداد للتضحية من أجل الوطن مثلما ستظهر من بعدها في الحداثة المتأخرة. فلنأخذ على سبيل المثال مونتسكيو (Montesquieu) وفولتير (Voltaire). فقد أدرك هذان الليبراليان الرئيسيان للقرن الثامن عشر جيدًا، لا بل وفسرا القرائنهما، لماذا لا يمكن اعتبار المملكة على أنها وطن. وقرّر مونتسكيو، صاحب المعرفة التاريخية الواسعة، في كتابه روح الشرائع في العام ١٧٤٨:

تدوم الدولة [الملكية] بمعزل عن حب الوطن وعن الرغبة في المجد الحقيقي وعن إنكار الذات وعن تضحية المرء بأعز مصالحه، وعن جميع هذه الفضائل البطولية التي نجدها في القدماء والتي نسمع عنها حديثا فقط.[٣٠]

أما فولتير، والذي لم تكن درايته في علم التاريخ أقل من مونتسكيو، فقد كتب في مفردة «وطن» في كتابه اللاذع قاموس فلسفي في العام ١٧٦٤:

إن الوطن مكون من بعض العائلات: مثلما يدعم الإنسان عادة عائلته اقتصاديا من باب الحب الذاتي، طالما أنه لا توجد له مصلحة متعارضة، هكذا يدعم الإنسان، من باب الحب الذاتي، مدينته أو قريته، المسماة وطن. وكلما كبر هذا الوطن، هكذا أحببناه أقل، وذلك لأن الحب الذي يتقاسمه كثيرون يصير ضعيفا. ليس من الممكن أن نحب بشعور فائض عائلة كبيرة جدا، بالكاد نعرفها.[٣١]

الحقيقة هي أن كلا من المفكرين كان منطقياً للغاية، لكنهما كانا في الوقت نفسه مغروسين بشكل كلي في زمن تاريخي يوشك على الاختفاء. وقد عرفا بشكل جيد تطبيق المصطلح على علاقة الإنسان مع مكان ولادته ومنطقة بلوغه. ولكنهما لم يتصورا في ذهنهما أن مجموع هذه العلاقات الذهنية سيمر بعملية تحول ونسخ إلى بنى سياسية واسعة. كما أن المملكات التي ظهرت في مطلع العصر الحديث مهدت الطريق لظهور العصر القومي، وذلك عن طريق إدخال اللغات الإدارية إلى حركة قوة نابذة تحولت سريعا إلى لغات قومية. وما يعنينا هنا هو أن هذه المملكات بدأت ترسم ما سيصبح أحيانا حدود الوطن العتيدة، لكنها كانت لا تزال بعيدة عن الحساسية الإقليمية التي ستبشر بها الديمقراطية الإقليمية.

كان كل من مونتسكيو وفولتير ليبراليا رائدا، ونصير حرية ثابتا على مبادئه، وشجاعًا،

لكنهما كانا في الوقت نفسه صاحبيّ مزاج معاد للديمقراطية بشكل جلي. فجماهير الشعب الأمية لم تعنهما كذوات سياسية، ولذلك لم يستطيعا تخيل التضامنات الجماعية الجماهيرية، لا مع المملكة وبالتالي ليس أيضا مع الوطن السياسي.

وليس من قبيل الصدفة أن يكون أول «وطني» في عصر التنوير الأوروبي بمفهوم معين أول ديمقراطي معاد لليبرالية أيضًا. فجان جاك روسو (Rousseau) لم يعتن بشكل منهجي بالمصطلح وطن، وبالكاد وجد ضرورة في توضيح ما الذي يرمي إليه عندما يستعمله بكثرة، رغم أنه يورد في العديد من الأماكن في كتاباته دعاوى جلية للعناية والحفاظ على القيم الوطنية. وهذا الأسلوب الخطابي يذكر أحيانا بخطابات السياسيين المنتمين إلى العصر السياسي الحديث وليس إلى فلاسفة القرن الثامن عشر.

ففي الإهداء الخاص لجمهورية جنيف، والذي كتب في العام ١٧٥٤ وهو مقدمة مقالة أصل وأسس عدم المساواة بين البشر، يوضح روسو أي وطن يفضل إذا ما أتيحت له الفرصة أن يختار واحدا:

كنت سأختار... دولة يعرف كل فرد فيها الآخر، كل خدعة خفية الاسم لداعية شرّ وكل خصلة حميدة تسير ببطء لن تستطيع أن تهرب من عيون العامة...كنت سأتخذ وطنا لي جمهورية سعيدة وهادئة جذورها غابرة القدم...كنت أود أن أختار لنفسي وطنا، لأجل ضعف مبارك لا يخطئ في حب احتلالات جنوني... كنت سأبحث عن بلاد يكون فيها حق سن القوانين مشتركا لجميع المواطنين، فمن غيرهم يعلم أي ظروف ملائمة لهم للعيش سوية في المجتمع ذاته؟...وإن أضافت العناية إلى هذا الوطن مكانا جغرافيا رائعا، مناخا معتدلا، أرضا خصبة ومناظر لا يوجد أجمل منها في العالم، فلن أتوق من أجل سعادتي إلا للتمتع من جميع هذه المزايا في حضن هذا الوطن السعيد والعيش فيه بهدوء وصداقة نعيمة مع إخوتي المواطنين.[٣٢]

لقد تعطش ابن جنيف الجمهوري طوال حياته لرؤية مجتمعات بشرية متساوية وسيادية تتواجد على أقاليم محددة تكون لها أوطان طبيعية. وفي الوقت نفسه لم يتردد هذا المفكر كثير التناقضات في التعجب ضمن عمله الرئيسي العقد الاجتماعي: «كيف يستطيع إنسان ما أو شعب ما أن يستولي على منطقة شاسعة فيحرم الجنس البشري بأكمله منها، إذا لم يغتصبها

بشكل يستحق العقاب، إذ إنه بذلك يسلب سائر البشر المقام والغذاء اللذين جادت الطبيعة بهما عليهم على نحو متساو!».[٣٣]

رغم هذا النوع من التصريحات الأخلاقية والـ «لا سلطوية» ظل روسو مفكرا سياسيا شديد الحذر. وأدى به تصوره للمساواة بين البشر، والنظرة العالمية التي تقبع خلفها، إلى البحث عن الحرية، التي كانت دوما غالية له، ولكن في الإطار السياسي فقط؛ أي في إطار تركيب الجماعة السياسية. ومع ذلك، حتى لدى واضع فكرة الديمقراطية الحديثة بإمكان الحرية المرجوة أن تتحقق في وحدات صغيرة فقط، أو بشكل أدق في ديمقراطيات مباشرة. وفق ذلك، يجب على الوطن المثالي في النظرية الأساسية لروسو أن يكون صغير الحجم وملموسا.[٣٤] إن روسو «المتنبي» ظل واقفا على عتبة العصر القومي. وقد شاهده بنظرة ثاقبة عن بعد ومن مكان مرتفع، لكنه لم يستطع دخول بوابته.

أقلمة الجسد القومي

تردّدت صيحات المعارك الوطنية في تمرّد البلدان المنخفضة ضد المملكة الإسبانية في نهاية القرن السادس عشر وأكثر فأكثر في بداية القرن السابع عشر. وفي خضم الثورة الإنكليزية التي اندلعت في منتصف القرن السابع عشر ربط الجناح المتطرف في حركة الـ «لفراليون» (Levelers) الوطن بوجود الجماعة الحرة، المجندة بشكل كلي ضد الدكتاتورية الملكية. وإن اعتَبر المتمردون في بداية الثورة الأميركية بريطانيا بلدهم الأم، ففي نهاية هذه الثورة تغيرت العلاقة وبدأ يتكون لديهم مفهوم وطني جديد. وبموجبه ستنطلق «أرض الأحرار وموطن الشجعان»،[٣٥] وستصنع لها تاريخا.

بيد أن أهم المحطات في الوظيفة الجديدة والواعدة لـ «وطن» في العصر الحديث كانت بلا شك الثورة الفرنسية، وبشكل خاص إبان مرحلتها الجمهورية. ولئن كان جلّ الاهتمام بالوطن حتى ذلك الوقت أتى من جانب النخب السياسية والثقافية - رجال إدارة، سفراء، كتاب، شعراء، وفلاسفة - فقد بدأ في هذه الفترة يخطو خطواته الواثقة

في أزقة التاريخ الشعبي. والمارسيلييز (La Marseillaise) على سبيل المثال، الذي كتبه ضابط برتبة متدنية من الإلزاس، تحول في العام ١٧٩٢ إلى نشيد مشهور أنشدته كتيبة ثورية كبرى أتت من مارسيليا، وبشكل سريع تردد على ألسنة الكثيرين. «انهضوا يا أبناء الوطن، فقد دقت ساعة المجد، بعد أن رفعت في وجوهنا رايات الاستبداد...»- هكذا أنشد المحاربون المتطوعون عندما ساروا إلى معركة فالمي (Valmy) في أيلول ١٧٩٢، لمحاربة جيوش المرتزقة التابعة للعالم القديم. واستطاع الذين لم يصابوا من وابل المدافع أن ينهوا النشيد: «الحب الوطني المقدس يتقدم، ويدعم أسلحتنا الانتقامية، الحرية، الحرية العزيزة، قاومي مع مدافعيك».» لتلك الأسباب سيتحول نشيد «الحب الوطني المقدس» لاحقًا إلى النشيد الوطني الفرنسي.[٣٦]

أثارت احتلالات نابليون في تلك الفترة موجة من المطالب الوطنية الجديدة في مناطق خارج فرنسا، كمناطق ألمانيا أو إيطاليا المستقبلية. وخطوة تلو خطوة ستزرع البذور التي ستحول أوروبا القديمة إلى فسيفساء رهيب للعديد من الشعوب، وهكذا أيضا للكثير من الأوطان.

أقسم جميع الثوار والمتمردون منذ تلك الأيام العاصفة في فرنسا في بداية تسعينيات القرن الثامن عشر، وحتى الثورات الشعبية في العالم العربي في بداية العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين، على حبهم الشديد للحرية، وأعلنوا في الوقت نفسه عن ولائهم الشديد للوطن. وسيظهر الوطن مرة أخرى وبشكل أوسع في ربيع الشعوب الأوروبية في العام ١٨٤٨، وهو الذي سيوحد ثوار الكومونة الباريسية في العام ١٨٧١. وإن افتخرت الثورة السوفياتية بشكل دائم بأمميتها، فإنها وفي لحظة اختبارها الكبرى، عندما حارب الاتحاد السوفياتي الغزو النازي ليظل على قيد الوجود، عادت الوطنية إلى مركز الدعاية السوفياتية كأنجع سلاح أيديولوجي لتجنيد الجماهير. وفي الواقع، فإن كلا من الحربين العالميتين في القرن العشرين كانت صراعا قاسيا تم تنفيذه باسم أيديولوجيات رئيسية اعتبرت فيه الدولة الجسد الذي يحمي الوطن، أو على الأقل كمن يسعى لأن يكون المُحسن له وذلك من خلال توسيع حدوده. ومثلما ذكر آنفا، ففي جميع

صراعات ما بعد الاستعمار الكبرى التي ملأت العالم منذ أربعينيات وحتى سبعينيات القرن السابق كان هدف الحصول على الإقليم هدفا مركزيا في الصراعات القومية. وكان كل من الاشتراكيين والقوميين في العالم الثالث وطنيين في المقام الأول، ومن بعد ذلك فقط تباينوا وانقسموا في ميولهم الاجتماعية السياسية.

إن القضية المركزية التي لم يتم توضيحها بعد هي: كيف تم نسخ إحساس عميق إزاء مكان ملموس صغير ومعروف إلى مجموعة أفكار عقلية تتوجه إلى حيزات رحبة وتطبق عليها؛ أي على أقاليم ضخمة لا يستطيع البشر معرفتها قط بطرق غير وسائطية؟ ربما يكمن الجواب في تفسير العملية البطيئة والحاسمة للأقلمة في السياسة في عصر الأمم.

ومعروف أن الوطنيين في الثورة الإنكليزية، والمتطوعين الذين أنشدوا المارسيلييز في طريقهم إلى معارك الثورة، والمتمردين ضد احتلالات نابليون، وحتى ثوار العام ١٨٤٨ في العواصم الأوروبية المختلفة، ورغم أهميتهم التاريخية، كانوا جميعا أقليات مهمة من دون شك، ولكنها أقليات في وسط الجماهير التي نشطت في داخلها. وحتى إن تحول الوطن في تلك العواصم النابضة إلى مصطلح أساس في المطالب بالحرية والدمقرطة، فإن معظم البشر كانوا ما زالوا مزارعين انزعجوا قليلا من طابع القيادات السياسية التي سارت في طريق الحداثة الثقافية واللغوية.

إن الأمر الذي دعاهم إلى الدخول إلى الأوطان الجديدة، أو بشكل أدق بدأ بتركيب مصطلح الإقليم القومي في وعيهم، كان بلا شك التشريعات التي بدأت تمتد من المراكز السياسية، وتم تطبيقها في أنحاء الإقليم كافة. أعفت هذه القوانين العديد من الفلاحين من عادات، ضرائب ووظائف إقطاعية، وفي بعض الأحيان حددت بشكل نهائي ملكيتهم للأرض التي عملوا فيها. وكانت قوانين الأراضي الجديدة والإصلاحات الزراعية القاعدة الأولى لتحول مملكات وراثية أو إمارات كبرى إلى دول قومية رئيسة، وهذا أدى بدوره إلى تشكل أقاليم الأوطان الواسعة.

إن عملية التمدين الكبرى التي كانت سببا في جميع التحولات الاجتماعية، سواء في

القرن التاسع عشر أو في القرن العشرين، وفي فصل الجماهير عن «أوطانها الصغرى»، كانت شرطا مهما في تجهيز الجماهير لأن تستوعب فكريا إقليما قوميا واسعا ومجهولا لها. إن الحراك الذي يميز كل عملية تحديث قد أفرز احتياجات انتمائية اجتماعية بأشكال لم نعلمها للآن، والهوية القومية غذتها وكان في جعبتها وعد مغر بالصمود والرسوخ في حيز أوسع. لكن هذه العمليات السياسية، القانونية أو الاجتماعية وغيرها، كانت إشارة افتتاح، أو بالأحرى بطاقة دعوة. وكان الهدف تمرير المدعوين في طريق طويل وصعب قبل أن يجدوا ضالتهم في الوطن الواسع المتخيل.

علينا ألا ننسى أن الوطن ليس هو الذي ولد القومية، بل إن القومية هي التي أنتجت الوطن. وهذا الأخير سيصبح من أجمل النتاجات (وربما أيضا الأكثر دمارا) في العصر الحديث. ومنح نشوء الدول القومية معنى آخر للحيزات التي فرضت عليها سلطتها وللحدود المتاخمة لها. وفي المقابل فإن العملية الثقافية السياسية التي أنتجت بريطانيين، فرنسيين، ألمانا، إيطاليين، وفيما بعد أنتجت جزائريين، تايلنديين أو فيتناميين، من خلال خليط ثقافات ولغات محلية، وذلك بواسطة تركيب الأحاسيس العميقة بالانتماء إلى الجماعة القومية، صممت مجموعة من المشاعر التي تتعلق بحيز ملموس ومحدد. وقد تحول المنظر الطبيعي إلى مركب أساس في الهوية الجماعية، ويمكن الافتراض أيضا أنه أنتج جدران المسكن الذي دعيت الأمة المتشكلة إلى السكن فيه.

وقد حلل المؤرخ التايلاندي تونغتشاي فينيتشكول تلك العملية بطريقة بارعة عندما رسم تشكل الدولة القومية السيامية. وكان الـgeo-body للأمة الجديدة شرطا في تشكلها، والذي أتاح إمكان نشوء هذا الجسد الإقليمي كان وقبل أي شيء رسم الخرائط الحديثة.[٣٧] ولئن كان من المعتاد الاعتقاد بأن المؤرخين كانوا أوائل الوكلاء المرخصين للأمة، فإنه يجب منح هذه اللقب الفخري إلى الجغرافيين رسامي الخرائط. وفي الواقع، ساعد التاريخ الدولة القومية في إضفاء معنى على ماضيها الأولي، ومع ذلك فقد كان علم الخرائط هو الذي ساعد الدولة القومية على فرض خيالها وقوتها على حيزات أراضيها.

إن البنية المادية التكنولوجية التي سمحت بتوسيع الخيال الإقليمي كانت بالطبع التطور والتوزيع البطيء لوسائل الاتصال الجماهيرية. وأتمت البنية السياسية الثقافية العملية بإنتاجها أجهزة دولة أيديولوجية نافعة. فبدءًا من ثورة الطباعة في القرن الخامس عشر والتي تطورت وتحولت تدريجيا إلى أداة اتصال متعددة القنوات، شاملة ونافذة، وحتى إقامة مدارس التعليم الإلزامي في نهاية القرن التاسع عشر وعلى طوال القرن العشرين، تغيرت بشكل كلي العلاقات بين الثقافات النخبوية والثقافات الطبقية الواسعة، وكذلك أيضا بين ثقافات المراكز المدنية وثقافات الهوامش القروية.

ولو لا الطباعة، لبقيت خرائط المملكات والرسومات الجغرافية للعالم الواقعي الآخذ في التطور في أيد قليلة. ولو لا منح التربية العامة للجميع، فإن قليلين هم الذين كانوا سيعرفون ويحددون حدود دولتهم. وقد تحولت الخريطة والتربية إلى قطعة طبيعية واحدة نحتت الحيز المحدد والمعروف. وليس سدى، أن الخرائط ما زالت معلقة حتى عصرنا هذا في كل صف مدرسي، في معظم الدول القومية، فالخرائط هي التي تغرس حدود الوطن وتخصّبها في أعماق وعي كل التلاميذ. وفي أحيان متقاربة علقت إلى جانبها صور لمناظر طبيعية مطبوعة لأجزاء مختلفة من الوطن. وكانت هذه النسخ والصور دائمًا لمروج، جبال أو قرى، ولم تكن لأي منظر مدني.[٣٨] ورافقت الصور التشكيلية للوطن بشكل دائم تقريبا لمسة رومانسية من الحنين إلى جذور أرضية قديمة.

خلال عملية تأميم الجماهير المكثفة، اشترط منح حب الوطن بشكل ضروري بمعرفة جغرافيته. وإن كان علم رسم الخرائط قد ساعد الإنسان على السيطرة على الكرة الأرضية وثرواتها، فقد ساعد رسم الخرائط السياسي الدولة على الاستيطان في قلوب جميع المواطنين. وإلى جانب مواضيع التاريخ التي اخترعت ماضي الجسد القومي، أنشأت دروس الجغرافيا التي رافقتها الجسد الإقليمي ونحتته. وهكذا تم تخيل الأمة وتشكّلها في آن واحد، في الزمن وفي الحيز.

من هنا تنبع أيضا العلاقة المعقدة بين قانون التعليم الإلزامي وقانون التجنيد العام. فإن اضطرت المملكات حتى ذلك الحين إلى استئجار جنود مرتزقة من أجل الدفاع عن المساحات

التي تحت سيطرتها أو من أجل قضم أراض ليست لها - في حين أن الجنود لم يعرفوا بتاتا مناطق المملكات التي استأجرتهم وحدودها - فقد حلت هذه المشكلة بشكل تدريجي في الدولة القومية. وارتكز التجنيد الإلزامي في نهاية الأمر على قبول معظم المواطنين خدمة جيوش الأمة، وبطبيعة الحال تواجد إقليم محدد تحت سيطرتها. هكذا صارت الحروب الحديثة أكثر وأكثر شمولا واستمرارا. وبالمقارنة مع العالم ما قبل الحديث، ازداد عدد المصابين فيها على نحو كبير. والاستعداد للموت من أجل الوطن، الذي كان ميزة أقلية في العالم بحر المتوسطي القديم، صار في العالم الكوني الجديد في متناول الجميع.

لم يكن تحول العديد من البشر إلى وطنيين مخلصين هو نتيجة خالصة لعملية تلقين؛ أي عملية النشاط المخادع للنخب الحديثة المسيطرة. فمن الواضح أنه لولا قدرة الاستنساخ الميكانيكي- صحف، كتب، ومن بعدها الراديو ويوميات السينما- ولولا التشكيل التربوي المكثف لجهاز التربية الإلزامي العام للدولة، لبقي المواطنون أقل وعيا لوزن الحيز القومي في حياتهم. ما من شك في أن معرفة الوطن تحتاج إلى معرفة القراءة والكتابة، ولزوم أن تكون قادرا على استهلاك قطع مهمة من البازل الكبير الذي يسمى «الثقافة القومية». ولن يكون من الخطأ القول أن الإعلام الجديد والأجهزة الأيديولوجية للدولة - المدارس- هما المسؤولان المباشران عن الإنتاج التسلسلي للأوطان والوطنيين.

إن العامل الأساس للوفاق الشامل الذي يحمل في طياته الاستعداد للتضحية الجماعية من أجل الشعب والأرض التي نقيم عليها، هو أولا وقبل أي شيء عملية الدمقرطة المذهلة التي بدأت في نهاية القرن الثامن عشر، واتسعت إلى جميع أنحاء الكرة الأرضية. فالإمبراطوريات، المملكات والإمارات كانت في الماضي تحت سيطرة أفراد. أما البوليس اليوناني والجمهورية الرومانية فكانا خاضعين لسيطرة أقليات. لكن الدولة الحديثة، سواء أكانت ديمقراطية ليبرالية أم ديمقراطية استبدادية، يجب أن تكون تحت السيطرة الرسمية لجميع المواطنين. ويجب أن يكون جميع سكانها، بدءاً من جيل معين، أصحاب جنسية، وبالتالي فإنهم من حيث المبدأ يصبحون بدورهم حكامها السياديين

والقانونيين. ومعنى السيطرة الجماعية للهيئة المدنية على الدولة هو أيضا الملكية الجماعية على مناطقها الإقليمية.[٣٩]

إن الدولة الحديثة، بأجهزة قضائها المدنية، وقوانينها الجنائية، كانت أحد الشروط الأولية لتدعيم الملكية البرجوازية. لكن، لم يكن احتكار الدولة للعنف وحده كفيلا بازدهار الثروة، بل الملكية القانونية للدولة وسيطرتها السيادية والمطلقة على جميع الإقليم. وتعززت عملية شرعنة الملكية الخاصة في الدولة الحديثة مع توسع دمقرطة السيادة فيها. وبشكل خاص، فإن مفهوم الملكية المجردة لجميع المجتمع على الممتلكات الأرضية، يعزّز بطريقة غير مباشرة الاعتراف بالثروة المتراكمة للأفراد الأثرياء فيه.

الإقليم هو المُلك المشترك لجميع أصحاب أسهمه القومية. حتى للمعدمين شيء ما في هذا الملك، وأيضا أصحاب الأملاك الخاصة الصغيرة هم أيضا أسياد الأملاك القومية الكبرى. منح هذا الشعور بالتملك ارتياحا عاطفيا وشعورا بالأمان لا تستطيع أي يوتوبيا سياسية أو وعد مستقبلي منافسته. وأثبتت هذه الرؤية التي تفاداها معظم الاشتراكيين واللاسلطويين (الفوضويين) في القرن التاسع عشر، صلاحيتها الكاملة في القرن العشرين. وفي حمأة الصراعات القومية الدموية انخرط المحاربون العمال، الموظفون، أصحاب المهن والفلاحون، في حين كان خيالهم السياسي يصور لهم بأنهم يحاربون من أجل الوطن الذين يقفون على أرضه ويثبت أقدامهم، وهذا يعني من أجل دولة قادتها هم مفوضوهم المباشرون، فهؤلاء الممثلون الديمقراطيون عينوا لإدارة مُلك الجماهير؛ أي للحفاظ على الإقليم الذي من دونه لا تستطيع الدولة أن تكون موجودة.

من هنا ينبع أحد مصادر المشاعر الجماعية القوية التي ستهز أركان الحداثة القومية. وعندما قال صموئيل جونسون (Johnson) في نهاية القرن الثامن عشر جملته الشهيرة «إن الوطنية هي الملاذ الأخير للوغد»، فقد توقع بشكل جيد ملامح الخطاب السياسي الذي سيسطر في الأعوام المئتين المقبلين - كل من يستطيع أن يقدم نفسه باعتباره كلب الحراسة الأكثر وفاء للمُلك القومي هو الذي سيصبح الملك غير المتوّج للديمقراطية الحديثة.

وكما أن كل مُلك محدد من ناحية قضائية، فإن لكل حيز قومي حدًّا يخضع في عصرنا

للقانون الدولي. لكن في حين يمكن بشكل دقيق تخمين ثمن المُلك الخاص (حتى وإن كان أرضيا)، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى المُلك الجماعي القومي، ولأنه لا توجد أسواق لهذه الممتلكات، فمن الصعب تحديد ثمنها.

كان نابليون في بداية القرن التاسع عشر لا يزال قادرا على بيع لويزيانا الكبرى في شمال أميركا من دون أي احتجاج من جانب الذين بدأوا للتو في التحول إلى فرنسيين. وفي العام ١٨٦٧ باعت روسيا منطقة ألاسكا لأميركا (مقابل مبلغ زهيد قيمته ٧,٢ مليون دولار). وبالكاد اشتكى الروس من هذا الأمر، حتى أن بعض المواطنين الأميركيين تذمروا من هدر أموالهم. غير أن مثل هذه الحالات؛ أي حساب القيمة المالية لأقاليم ونقل ممتلكات رسمية، سرعان ما ولى عهدها ولم تتكرر مرة أخرى في القرن العشرين.

في المقابل، فإنه منذ بداية القرن العشرين يتساقط الضحايا بأرقام هائلة في الحروب الوطنية الجديدة. ففي فيردان (Verdun) على سبيل المثال، وقعت في العام ١٩١٦ إحدى أشرس المعارك الدامية أثناء الحرب العالمية الأولى. وفي نطاق منطقة محرمة تبلغ مساحتها بضعة كيلومترات قتل خلال أشهر قليلة أكثر من ٣٥٠ ألف جندي فرنسي وألماني، وأصيب ٥٠٠ ألف بجروح وعاهات مستديمة. وبالطبع لم يمكث جميع هؤلاء الجنود في الحفر الرطبة والقذرة بإرادتهم الحرة. وكان في هذه المرحلة من الحرب الكبرى أقل حماسة لها مما في بدايتها. لكن معظمهم كان لا يزال ملتزما بالأمر الأعلى بالدفاع عن الوطن، ومكللا بممانعة وطنية عنيدة عن التخلي ولو عن كيلومتر واحد منه. ومنح الأمر بالموت من أجل الوطن في القرن العشرين ذكوره المحاربين شعورا بالأبدية النبيلة التي لم يحظ بها أي صنف آخر من الموت.

الحدود - الخطوط الهيكلية لمُلك حيزي

«الإقليم هو من دون شك فكرة جغرافية، لكنه قبل كل شيء مفهوم قانوني سياسي: مسيطر عليه دائما من قبل نوع معين من قوة حاكمة».[٤] هذه الملاحظة لميشيل فوكو دقيقة للغاية، رغم أنها لا تلخص تماما مكانة المكان الإقليمي. فقد تم وضع اللمسات الأخيرة على

الإقليم القومي بالدعم المتحمس للرعايا الذين صاروا مواطنين؛ أي أصحابه القانونيين. ويحتاج أيضا إلى موافقة جيرانه السياسيين، وفي مرحلة معينة يحتاج إلى موافقة المحكمة الدولية. وكأية ظاهرة اجتماعية قانونية، فإن الحدود هي في الأساس نتاج تاريخي لعلاقات قوة حظيت في مرحلة معينة بالاعتراف والجمود.

تواجدت خطوط الحدود المائعة بين الأقاليم الكبرى أو الصغرى بشكل دائم تقريبا في التاريخ، ولكن طبيعتها كانت تختلف عن ما صارت عليه في العصر الحديث. ولم تكن هذه الخطوط هندسية، بل قطاعات واسعة وغير مسيجة وغير محددة. ولئن كانت الأجسام الطبيعية هي التي فصلت بين المملكات- جبل، نهر، مرج، غابة، أو صحراء- فإن هذه الأجسام اعتبرت بمثابة حدود. والعديد من القرويين في الماضي لم يعلموا لأية سلطة سياسية هم تابعون، والحقيقة هي أنه لم يكن يهمهم أن يعلموا ذلك. فللحكام وحدهم اهتمام بتسجيل دافعي الضرائب، غير الملتزمين بشكل دائم.

وتم تحديد جزء كبير من الحدود الدولية المعاصرة بشكل تعسفي وعشوائي قبل ظهور الأمم - فالإمبراطوريات، المملكات والإمارات رسمت مناطق سيطرتها في نهاية الحروب باتفاقيات دبلوماسية. لكن الصراعات الإقليمية في الماضي، وهي كثيرة، لم تتحول إلى حروب عالمية مستمرة، وبعضها لم يندلع لأطماع إقليمية. فحدود الأقاليم قبل ظهور القومية لم تكن أبدا بمثابة خط أحمر لا يمكن تجاوزه.

وفي هذا السياق، فإن كتاب بيتر سهلينس التجريبي والغني مفيد جدا للإطلاع على هذا الموضوع.[٤١] فقد تتبع هذا الباحث وعن قرب تشكل الحدود بين فرنسا وإسبانيا في جبال البرانس من القرن السابع عشر فصاعداً. وقد أشار إلى أن السيادة في النظام القديم أبدت اهتماما من الناحية القانونية بالرعايا أكثر من اهتمامها بالأراضي. فالترسيم البطيء والمطول للحدود، والذي كان في البداية خطا خياليا تم ترسيمه بشكل غير دقيق كليا بواسطة حجارة غير متراصة، مر بتحول حاد في زمن الثورة الفرنسية. ومنذ نهاية القرن الثامن عشر وحتى العام ١٨٦٨، العام الذي رسمت فيه الحدود بشكل نهائي، تحول الإقليم إلى ملك رسمي للأمة. والتحول من منطقة

حدودية مخترقة إلى مناطق محددة وواضحة هو في الواقع ترويض الحيز وتحويله إلى أرض وطن.[٤٢]

واقترح بنديكت أندرسون، في كتابه الرائد جماعات متخيلة، هذه الفكرة بقوله:

وفي حين تُبسَط سيادة الدولة، في التصور الحديث، تامةً ومستويةً ومتساويةً على كل سنتمتر مربع من إقليم له حدوده القانونية، فإن الحدود، في التخيل القديم، حيث الدول تُحدد بالمراكز، كانت نَفوذَة وغير متمايزة، والسيادات متداخلة تذوب واحدتها في الأخرى على ذلك النحو الدقيق الذي لا تدركه العين.[٤٣]

إن كل دولة قومية في مراحل تشكلها الأولية، وبالضبط كأي رأسمالي مبتدئ لتجميع ثروته الأولية، تكون متلهفة للمساحات ومتعطشة لتوسيع حدودها؛ أي تعزيز ممتلكاتها الأرضية. فالولايات المتحدة على سبيل المثال نشأت مع نزعة فطرية لضم أقاليم أخرى. وفي الواقع، فقد رفضت الاعتراف بالحدود، واعترفت فقط بالمناطق الحدودية (frontiet) القابلة للتغيير، والتي ينبغي في مرحلة معينة أن تخضع لها. وهكذا تصرفت أيضا جميع دول المستوطنين، سواء أكان ذلك في إفريقيا أم أستراليا أم الشرق الأوسط.[٤٤]

وظهرت في الثورة الفرنسية الكبرى فكرة «الحدود الطبيعية» التي وجهت الثوار إلى المطالبة بتوسيع دولتهم نحو أنهر كبرى أو جبال مرتفعة تواجدت في العديد من الأحيان بعيدا عن الحدود الـ «مصطنعة». وهكذا ضم الخيال الثوري، ومن بعد النابليوني، منطقة الراين والبلدان المنخفضة كأجزاء عضوية من فرنسا الكبرى. وقد نادت الثورة القومية الإشتراكية في ألمانيا منذ أولى خطواتها بمنطق «الفضاء المعيشي»، والذي ضم بولندا، أوكرانيا وغرب روسيا، ولقد كان لهذه الفكرة وزن حاسم في أسباب اندلاع الحرب العالمية الثانية.

لم يكن من باب الصدفة تحول الدول القومية الأولى إلى القوى الاستعمارية الكبرى. ومن الواضح أن الدوافع الاقتصادية هي التي أدت إلى نشوء أسباب وظروف التوسع الإقليمي، فضلا عن تعاظم التفوق التكنولوجي لأوروبا الغربية. ولكن تأييد الجماهير الوطنية المتحمس

للجهد الاستعماري كان عاملا مهما في سُعار توسيع مناطق السيطرة الإمبريالية. ونحن نعلم أيضا أن خيبة الجماهير في الدول التي تأخرت في اقتسام الغنائم الإقليمية دفعت قسما منها إلى قومية أكثر تطرفا وعدوانية.

وحتى الدول القومية التي ظهرت في العالم الثالث من خلال مقاومتها للسيطرة الاستعمارية، بدأت تشكلها الإقليمي بنزاعات حدودية صعبة. فعلى سبيل المثال، الخلافات التي بين فيتنام وكمبوديا، إيران والعراق، إثيوبيا وأريتريا، لم تكن تختلف كثيرا عن النزاعات التي سبقتها بمئة عام بين بريطانيا وفرنسا، أو بين فرنسا وبروسيا، أو بين إيطاليا والنمسا. وقد أدت موجة الديمقراطية القومية في شرق أوروبا بيوغوسلافيا سابقا إلى المعارك الأخيرة في ترسيم الحدود «الصحيحة» في القارة القديمة.

إن عملية تحول الأرض إلى مُلك الأمة تبدأ بشكل عام من المركز الحاكم، ومن بعدها تصير جزءا من الوعي الاجتماعي الرحب الدافع والمكمل لعملية الاستيلاء من الأسفل. وعلى عكس المجتمعات ما قبل الحديثة، فإن الجماهير تتحول بذاتها إلى كهنة وحراس أسوار الأرض المقدسة الجديدة. ومثلما تم فصل المكان المقدس في الطقوس الدينية في الماضي بشكل كامل عن المكان العلماني الذي يحيطه، هكذا تحول كل سنتيمتر من الممتلكات القومية في العالم الجديد إلى جزء من المكان القومي المقدس الذي لا يمكن التخلي عنه. هذا لا يعني أن الحيز «العلماني الخارجي» لن يتحول إلى منطقة «مقدسة داخليا»، فضم مناطق أخرى إلى المنطقة القومية اعتبر بشكل دائم على أنه عمل وطني متميز. أما من الوطن فلا يمكن أخذ ذرة تراب واحدة.

في اللحظة التي تحولت فيها الحدود إلى علامة تدل على المُلك القومي، وليس فقط كخط أفقي بل كخط فاصل في عمق الأرض وكخط الحدود الجوية، فإنها حصلت فوراً على قدر ملزم من الاحترام والرهبة. واعتمد ترسيم الحدود في بعض الأحيان على التاريخ القديم والطويل، وفي مرات أخرى ارتكن على الميثولوجيا الخالصة. واستخدمت كل ذرة من المعرفة أشارت إلى وجود أو سيطرة جماعة «إثنية» - والتي ظاهريًا هي الأصل أو الجزء الأساس من الأمة المعاصرة - على أية قطعة أرض كانت، كذريعة للضم، الاحتلال، أو

المستوطنات. وتحولت كل ميتة هامشية أو أسطورة مغفلة، كان بالإمكان الحصول منها على نوع من الشرعية للحقوق وللحدود الإقليمية، إلى سلاح أيديولوجي وخطوط إنتاج مهمة في تركيب الذاكرة القومية.[٤٥]

كما تحولت ساحات المعارك القديمة إلى أماكن يتم الحج إليها. وقبور المؤسسين الاستبداديين للمملكات، أو متمردين قساة، تحولت إلى مواقع تاريخية رسمية. ومنح علمانيون مثابرون، مناصرون للقومية، المناظر الجامدة ملامح أزلية لا بل ومتعالية. وتشبث الثوار الديمقراطيون، وحتى الاشتراكيون الذي بشروا بأخوة الشعوب، بماضٍ ملكي، إمبريالي وحتى ديني من أجل فرض السيطرة على أقاليم أكثر اتساعاً.

باستثناء الملكية العدوانية الفورية، فقد كانت هناك حاجة دائمة إلى بُعد من الزمن الطويل لتغطية المناطق القومية بمنحها هالة من الأبدية عديمة الزمن. ظل الوطن السياسي تجريديا بشكل دائم، ولذلك احتاج إلى نقاط زمنية ونتوءات مكانية ملموسة. ومثلما ورد بطريقة مختلفة أعلاه، فإنه مثل موضوع التاريخ، تحول موضوع الجغرافيا أيضاً إلى جزء من الميثولوجيا التربوية الجديدة. وقضمت الأرض القومية في هذه الميثولوجيا السيطرة الألوهية طويلة المدى، وإلى حد كبير بدلت السماء، ففي العصر الحديث كان من الممكن أن تكون ساخراً إزاء الله أكثر كثيرًا مما إزاء أرض الآباء.

* * *

لقد كان الوطن الواسع والتجريدي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين نجم السياسة القومية والدولية أيضاً. قُتل الملايين لأجله، وقاتل كثيرون من أجله، وأراد كثيرون الاستمرار في العيش فيه. لكن، شأنه شأن أية ظاهرة تاريخية أخرى، لم تكن قوته مطلقة، وبالطبع ليست أبدية.

ومثلما كانت للأوطان حدود خارجية حددت مساحتها، كان فيها أيضاً حدّ داخلي حَدَّ من قوة وجودها الفكري. وعندما رزح البشر تحت عبء الحياة، وعندما لم يفلحوا في إعالة أسرهم باحترام، هاجروا إلى دول أخرى. وهكذا فإنهم أيضاً بدلوا الأقاليم القومية

كما يبدلون الثياب الجميلة لكن البالية، بحنين وأيضًا بعزيمة. إن ظاهرة الهجرات الجماعية تُميز العصر الحديث بالضبط مثل عملية تأميم الجماهير وتركيب الأوطان من أجلها. في حالات العوز أو الأزمات الاقتصادية، الاضطهادات أو القمع الشديد، ومع كل آلام الاقتلاع والترحال إلى مكان غير معروف، طرق الملايين من البشر في العصر الحديث أبواب «الفضاءات المعيشية» التي يمكن أن تمنحهم وجوداً آمنا ومستقرا أكثر مما تمنحه بلادهم. في عملية التجذير القاسية في الوطن المُكتسب تحول المهاجرون أيضاً إلى وطنيين. وإن لم ينجح الأمر دوما في الجيل الأول، ففي الجيل الذي من بعده صار الوطن الجديد مغروساً بعمق في القلوب.

إن كل ظاهرة سياسية ولدت في مرحلة أو أخرى من التاريخ، اختفت منه في نهاية المطاف. والوطن القومي، الذي بدأ بالتشكُل منذ نهاية القرن الثامن عشر وكان المكان «الطبيعي» والمعياري للبشر الذي تجنسوا فيه، بدت عليه منذ نهاية القرن العشرين الملامح الأولية للشيخوخة. ورغم أنه لا يزال بعيدا عن التلاشي، وفي مناطق «نائية» من العالم ما زالوا يموتون على قطع أرض قومية، ففي مناطق أخرى بدأت تذوب الحدود «الكلاسيكية».

وقد بدأ اقتصاد السوق، الذي هدم في الماضي البعيد الأوطان الصغيرة وساهم جداً في تركيب الأوطان القومية وإحاطتها بحدود لا يمكن عبورها، يفكك جزئيا ما ارتكبت يداه في السابق. وساهمت النخب السياسية، وأكثر منها الإعلام المرئي- المسموع والإنترنتي، في هذه العملية. كما أن هبوط قيمة العمل في الأرض كمصدر لإنتاج الثراء الاقتصادي، ساهم هو أيضاً في إضعاف القوة الفكرية المرتبطة بالوطنية السابقة. فعندما يخرج اليوم فرنسي أو ألماني أو إيطالي من وطنهم، فإن الدولة وكلاب حراستها لم تعد حاضرة في النقطة الحدودية. ويتنقل الأوروبيون منذ الآن في مناطق إقليمية بدأت تتخذ ملامح جديدة كلياً.

قد تكون فيردان المذكورة أعلاه رمز الحماقة الوطنية في القرن العشرين، وقد تحولت الآن إلى أحد الأماكن السياحية الأكثر شعبية. وبشكل ساخر للغاية يتجاهل المكان الجوازات والهويات القومية للأوروبيين الذين يزورونه. وبنت أوروبا لها حدود قارة جديدة، وعرة،

وفي بعض الأحيان قاسية بدرجة لا تقل عن خطوط الحدود السابقة، لكن الأقاليم التي تضمها لم تعد تحمل ملامح الأوطان السياسية السابقة.

وعلى الأرجح لن يموت الفرنسيون من أجل فرنسا، والألمان على ما يبدو لن يُقتلوا من أجل ألمانيا (أو vice-versa)، وليس من المبالغة التقدير بأن الإيطاليين سيستمرون في التقاليد التي تجسدت في شخصية الإيطالي العجوز والساخر في الفخ ٢٢، الرواية الرائعة لجوزيف هيلر (Heller)، والذي اقتبست أقواله في مستهل هذا الفصل.

وعلى الرغم من أن القتل التقليدي الجماعي بات أكثر تعقيداً وإشكالاً في عصر الذرة، إلا أنه لا يمكن استبعاد أن يخترع البشر في المستقبل طرقا جديدة ليَقتُلوا وليُقتلوا، لكنها على ما يبدو ستكون في سبيل سياسات من صنف لا يزال مجهولاً.

الهوامش

1. «Dulce et decorum est pro patria mori.» Horace, Odes 3.2 in Odes and Epodes, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 2004, 5–144، كتبت هذه السطور بين القرون ٢٣ - ١٣ قبل الميلاد. وتظهر هذه الجملة في أدبيات الصهيونية كـ«من الجيد الموت من أجل بلادنا»، وقد نسبت إلى يوسف ترومبلدور، من طلائع المستوطنين والذي لقي حتفه في العام ١٩٢٠ في معركة مع العرب المحليين. وبما أن ترومبلدور قد درس اللاتينية في صغره، فليس من المستحيل أنه ردد مقولة هوراتيوس قبل موته.
2. حول التقارب بين الـ«رودينه» والـ«هيمات» الألماني أنظر كتاب Peter Bickle, Heimat: *A Critical Theory of the German Idea of Homeland*, New York: Camden House, 2002, 2–3
3. New York: Atheneum, 1970.
4. للمزيد من المعلومات حول ذلك أنظر Geoffrey Gorer, «Ardrey on Human Nature: Animals, Nations, Imperatives,» in Ashley Montagu (ed.), *Man and Aggression*, London: Oxford University Press, 1973, 165–7.
5. Ardrey, Territorial Imperative, 5.
6. المصدر السابق، ٦-٧.
7. مقتبس في كتاب Quoted in David Thomas Murphy, *The Heroic Earth: Geopolitical Thought in Weimar Germany*, 1918–1933, Ohio: Kent State University Press, 1997, 9.
8. حول هاوسهوفر أنظر المصدر السابق، ١٠٠-١٠٦.
9. استغرقت الجيو- سياسة وقتا طويلا للتعافي من تجربتها تحت الحكم النازي. وفي سبعينيات القرن الماضي عادت من جديد لتكون مجالا بحثيا شرعيا. أنظر حول ذلك في كتاب: David Newman, «Geopolitics Renaissant: Territory, Sovereignty and the World Political Map,» in David Newman (ed.), *Boundaries, Territory and Postmodernity*, London: F. Cass, 1999, 1–5.
10. أنظر بشكل خاص بحث Konrad Lorenz's famous book *On Aggression*, London: Methuen, 1967.
11. حول هذا الموضوع أنظر كتاب John Hurrell Crook, «The Nature and function of territorial aggression,» in Montagu (ed.), *Man and Aggression*, 183-217.
12. على سبيل المثال، كانت آلهة الأرض في الميثولوجيا اليونانية تسمى «جايا» (Gaia). وفي الهندوسية «بومي» (Bhumi). والآلهات الكنعانية كانت تسمى «أشيرا» (Asherah).
13. أنظر على سبيل المثال هوميروس، الإلياذة، ترجمة أحمد عثمان، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨، ٢١٢:٥، ٤٧:٩.
14. أسخيلوس، تراجيديات أسخيلوس، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦، ١٤٥. يستخدم هيرودوت في كتابه التواريخ هو أيضاً مصطلح «وطن» ولكن بشكل موجز، وفي الأساس للإشارة إلى مكان المنشأ. أنظر على سبيل المثال، Herodotus, , Chicago: University of Chicago Press, 1987, 3.140, 4.76.

15 أنظر على سبيل المثال، Sophocles, Antigone, ll. 183, 200. and Euripides, Medea, ll. 34, 797ff.

16 Thucydides, The History of the Peloponnesian War, 6.69.

17 المصدر السابق ٢: ٣٤-٤٦. يستخدم فلاسفة المدرسة الرواقية المصطلح «وطن» في بعض الأحيان للإشارة إلى الكون برمته. وبالإضافة إلى ذلك، وعلى الرغم من أن اليونان لم تعتبر وطنا، كان لدى قسم من المثقفين الهيلينيين وعي ذاتي لهوية ثقافية مشتركة نبعت من «الدم المشترك» أو من التشابه اللغوي والطقوسي. أنظر على سبيل المثال، Herodotus, *The Histories* 8.144، وأيضا في جمل إسكوراتيس (Isocrates) في الـ *Panegyricus* 50

18 أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ١٣٣.

19 حول العلاقة المركبة بين الأصالة السكانية والسياسة في أثينا، أنظر المقالات في كتاب Nicole Loraux's fascinating book Né de la terre. *Mythe et politique à Athènes*, Paris: Seuil, 1996 وأنظر أيضا كتاب , Paris: Seuil, 1996, and also Marcel Detienne, *Comment être autochtone*, Paris: Seuil, 2003, p. 19–59، حول تصور الإسبارطيين المفاجئ للحيز وعلاقتهم الخاصة بأرض الآباء أنظر كتاب Irad Malkin, Myth and *Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

20 Gaius Sallustius Crispus, *The Catiline Conspiracy*, 58

21 Cicero, The Catiline Conspiracy, Oration 4.7, in William Duncan, Cicero's Select Orations Translated into English, London: Printed for G. G. J. and J. Robinson and J. Evans, 1792, 127

22 Marcus Tullius Cicero, *The Political Works of Marcus Tullius Cicero*, London: Edmund Spettigue, 1841, 78–9.

23 Thomas G. Bergin and Max H. Fisch (eds.), *The New Science of Giambattista Vico*, Ithaca: Cornell University Press, 1984, 4–23.

24 المصدر السابق، ٢٥٥.

25 أنظر كتاب 17 *Augustine's discussion in The City of God* 5.16,

26 Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton: Princeton University Press, 1981, 233–4. Also see Kantorowicz's brilliant article «Pro Patria Mori in Medieval Political Thought,» American Historical Review 56:3 (1951), 472–92.

27 Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life* 1400–1800, Glasgow: Collins, 1973, 399

28 حول أشخاص عصر الرينيسانس أنظر كتاب Maurizio Viroli, For Love of Country: An Essay on *Patriotism and Nationalism*, Oxford: Clarendon Press, 1995, 40–24.

29 نيقولا ميكيافيللي، «دعوة إلى تحرير إيطاليا من البرابرة»، كتاب الأمير، القاهرة: مكتبة ابن سينا، ٢٠٠٤، ١٢٢-١٢٥. على الرغم من هذا الفصل وبعض التعليقات في كتابات أخرى، من المبالغة تحويل ميكيافيللي إلى الوطني المثالي لإيطاليا كما يقوم بذلك William J. Landon في كتابه Politics, *Patriotism and Language*, New York: Peter Lang, 2005.

30 مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة: دار المعارف بمصر، ٤٢.

31 François Voltaire, *Philosophical Dictionary*, New York: Penguin Classics, 2004, 327

32 جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت، ترجمة بولس غانم، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩، ٣٨.

33 جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة عبد العزيز لبيب، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١، ١٠٢.

34 وبالطبع، من الممكن أن نجد لدى روسو موقفاً مغايراً. فهو ينصح على سبيل المثال بإنشاء اتحاد بولندي، وهو ليس بأي شكل من الأشكال صغير الحجم، من أجل تطبيق الوطنية الشديدة والتي تشمل تلقينا للجماهير. أنظر على سبيل المثال: Considérations sur le gouvernement de Pologne (1771), Paris: Flammarion, 1990, 172–4.

35 من كلمات النشيد الوطني الراية الموشحة بالنجوم والذي تم تأليفه في العام ١٩١٤ وصار النشيد الرسمي للولايات المتحدة في العام ١٩٣١.

36 حول اليقظة الوطنية في فترة الثورة أنظر مقال Philippe Contamine, «Mourir pour la Patrie: Xe–XXe siècle,» in Pierre Nora (ed.), *Les Lieux de mémoire II*, La Nation, Paris: Gallimard, 1986, 7–35.

37 Thongchai Winichakul, Siam Mapped: *A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997

38 Paul Gilbert, *The Philosophy of Nationalism*, Boulder: Westview Press, 1998, 97

39 حول أحد أول النقاشات عن العلاقات بين الإقليم والسيادة أنظر الكتاب اللاتاريخي لـ Jean Gottman's *fascinating The Significance of Territory*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1973.

40 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977* (edited by Colin Gordon), New York: Pantheon Books, 1980, 68.

41 Peter Sahlins, *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees*, Berkeley: University of California Press, 1989.

42 المصدر السابق، ٦-٧، ١٩١-١٩٢.

43 بنديكت أندرسن، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ديب، بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩، ٦١.

44 حول الفرق بين الحدود والمناطق الحدودية أنظر كتاب J. R. V. Prescott, *Political Frontiers and Boundaries*, London: Unwin Hyman, 1987, 12–51.

45 لنقاش حول هذا الموضوع، ولكن بنهج نظري مختلف كليا، أنظر مقال Anthony D. Smith, «Nation and Ethnoscape,» in *Myths and Memories of the Nation*, Oxford: Oxford University Press, 1999, 149–59.

الفصل الثاني

«الميثوإقليم» - في البدء

وعد الله بالأرض

إذا ولدتم أولادا وأولاد أولاد وأطلتم الزمان في الأرض وفسدتم وصنعتم تمثالا منحوتا صورة شيء ما وفعلتم الشر في عيني الرب إلهكم لإغاظته، أشهد عليكم اليوم السماء والأرض أنكم تبيدون سريعا عن الأرض التي أنتم عابرون الأردن إليها لتمتلكوها، لا تطيلون الأيام عليها بل تهلكون لا محالة.

التثنية ٤، ٢٥- ٢٦

لماذا هذه القسوم (جمع قسم) الثلاثة؟ الأول كي لا تتسلق إسرائيل على الجدار، والثاني بأن المقدس المبارك قد أقسم إسرائيل بألا تتمرد على أمم العالم، والثالث بأن المقدس المبارك أقسم عبدة النجوم بألا يستعبدوا إسرائيل بشكل مبالغ فيه.

التلمود البابلي، القَران ١٣، ١١١

تظهر كلمة «وطن» تسع عشرة مرة في جميع أسفار التناخ (العهد القديم)، ويظهر نصفها في سفر التكوين. وتتعلق جميع المعاني الممنوحة للمصطلح بأرض الميلاد أو مكان أصل العائلة. لن نعثر أبدا على الجانب المدني أو العام الذي صادفناه في ثقافات البوليس اليونانية أو في الجمهورية الرومانية القديمة. ولم يخرج أبطال التناخ أبدا للدفاع عن وطنهم من أجل الحصول على الحرية، ولم يُظهروا أي شكل من الحب المدني نحوه، ولم يَعلموا أيضاً معنى التضحية المثالية وكم هو حلوٌ الموت من أجل الوطن. باختصار، فإن فكرة الوطنية السياسية التي تطورت في شمال حوض البحر المتوسط كانت بالكاد معروفة في شواطئه الجنوبية، وأقل من ذلك في مناطق الهلال الخصيب.

واجه مؤيدو الفكرة الصهيونية التي بدأت تتكون في نهاية القرن الثامن عشر معضلة غير بسيطة. فبما أن التناخ كان بالنسبة إليهم منذ البداية وثيقة مُلك على فلسطين، والتي ستتحول سريعاً إلى أرض إسرائيل، فقد توجب عليهم تحويل أرض إسرائيل بأية وسيلة كانت- بجانب تحويلها إلى بلد أصل متخيل نُفي منه جميع اليهود- إلى وطن قديم كان في السابق مُلكاً لآبائهم الميثولوجيين.

ولذا بدأ التناخ يرتدي ملامح جديدة ككتاب قومي، وبدلا من أن يكون مجموعة من النصوص اللاهوتية التي تستخدم الأحداث التاريخية والمعجزات الإلهية من أجل الإقناع وترسيخ الإيمان، فقد تحوّل إلى مجموعة من النصوص التأريخية التي تحتوي على مسحة دينية معينة، كفائض لا حاجة له. لذلك كانت هناك حاجة إلى توشيح الكيان الغيبي لله بقدر الإمكان، وبدلا منه صُفيت شخصية وطنية خالصة. كان المثقفون الصهاينة علمانيين بدرجة أو أخرى، ولم تعنهم الميثولوجيا المتعمقة بشكل خاص. ولذلك فإن الله، الذي تقوّض وجوده، توقف عن الوعد بالأرض لـ «شعبه المختار»، كجائزة على التمسك بالإيمان به. وقد تحول إلى نوع من الـ voice-over في فيلم تاريخي يرشد أمة تسعى للوصول إلى وطنها.

لم يكن من السهل الاستمرار في ترديد مقولة «أرض الميعاد» في حين أن الواعد يحتضر، لا بل إنه لدى الكثيرين اعتبر متوفى.[1] ولم يكن من الهين غرس مُتخيل وطني في النصوص الدينية الغريبة كلياً عن الروح القومية. لقد كانت العملية معقدة وشائكة، ولكنها نجحت

في نهاية الأمر. وعلينا أن نعلم ما يلي: لم تحقق هذه العملية أهدافها بفضل موهبة المفكرين والكتاب الصهاينة وحدها فقط، بل إن أسباب نجاحها كامنة في الظروف التاريخية التي سيحاول هذا النص تقصيها ولو جزئياً.

لاهوتيون موهوبون منحوا أرضاً لأنفسهم

لا تحتوي أسفار التناخ على أي بُعد سياسي لوطن دنيوي.[2] وعلى خلاف الديانة المسيحية، فإنها لا تُشير إلى أن الوطن الحقيقي موجود في السماء الأبدية. لكن الإقليم يتكرر فيها وهو لاعب أساس جداً في رواياتهم. تظهر كلمة «أرض» في أسفار التناخ أكثر من ألف مرة وأغلبها مشحون بالمفاهيم اللاهوتية التي ترد في معظم أجزائه.

وإن لم تظهر القدس (يروشاليم، أورشليم) بالمرة في التوراة،[3] فإن أرض كنعان تظهر في سفر التكوين وستكون لاحقاً، هدفاً، ساحة عمليات، أجرا، تِركة، مكانا مُختارا وإلخ. قيل عنها: «الأرض جيدة جدا جدا» (العدد ١٤، ٧)، «أرض حنطة وشعير وكرم وتين ورمان» (التثنية ٨، ٨)، وبالطبع وقبل كل شيء «أرضاً تفيض لبنا وعسلا» (اللاويين ٢٠، ٢٤، الخروج ٣، ٨، التثنية ٢٧، ٣). إن الاعتقاد السائد بين اليهود وغير اليهود هو أن الأرض مُنحت لـ «ذرية إسرائيل» حتى آخر الزمان، والعديد من الآيات تؤكد ذلك. وكغيرها من الأعمال الرائعة في تاريخ الأدب البشري، تحتمل آيات التناخ العديد من التفسيرات، ومن هنا من بين جملة أمور أخرى، ينبع مصدر قوتها.

ومع ذلك لا يمكن القول عن كل موضوع أمراً وعكسه، وبشكل متناقض، في مقابل النصوص المسيحية التي تشير إلى ولادة عقيدة يسوع في أرض يهودا، فإن نصوص التناخ تشير المرة تلو المرة إلى أن الديانة اليهوية لم تظهر ولم تنشأ في الأراضي التي أعدها الله لمؤمنيه المختارين. وبشكل مفاجئ، لا يحدث أول تجليين مبكرين للإله (Theophaneia) لترسيخ الاعتقاد به، وهما تجليان يضعان في الواقع الحجر الأساس للتوحيد في نصف الكرة الأرضية الغربي (الحضارة اليهودية- المسيحية- الإسلامية)، في أرض كنعان.

الظهور الأول- يتجلى الإله في حران (Harran) في منطقة تركيا الحالية، ويأمر إبراهيم (آبرام) الأرامي: «... وقال الرب لآبرام إذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك» (التكوين ١٢، ١). ورغم أن أول مؤمن بيهوه يترك وطنه ويتوجه في رحلة إلى أرض الميعاد غير المعروفة، فإنه وبسبب المجاعة لن يمكث فيها فترة طويلة، وسينتقل سريعا إلى مصر.

جرى اللقاء الدراماتيكي الثاني وفق الميثة المؤسسة في الصحراء، في أثناء الخروج من مصر.[4] يتوجه يهوه بشكل مباشر إلى موسى (موشيه) في مكان منح التوراة على جبل سيناء. وبعد الوصايا العشر، والفرائض والنصائح التي يعطيها الله، يظهر تطرّق إلى أرض الميعاد: «ها أنا مرسل ملاكا أمام وجهك ليحفظك في الطريق وليجيء بك إلى المكان الذي أعددته... فإن ملاكي يسير أمامك ويجيء بك إلى الأموريين والحثيين والفرزيين والكنعانيين والحويين واليبوسيين. فأبيدهم» (الخروج ٢٣، ٢٠- ٢٣). وبما أن المستمعين يجب أن يعلموا أن الأرض ليست خالية، فإن الإلتزام الإلهي يتضمن لأول مرة وعداً واضحاً «بإخلاء» المكان من سكانه الأصليين الذين سيعيقون الاستيطان.

هذا يعني أن كلا من إبراهيم (أبراهام) «أبو الأمة» وموسى «نبيها الأول الكبير»، واللذين حظيا بلقاء قريب وخاص مع الخالق، ليسا من مواليد الأرض المقدسة، بل جاءا إليها من الخارج. وبدل ميثة أصلية تحتفي بقدم السكان المحليين كتعبير عن تملك البلاد، فإن العقيدة اليهودية تشير المرة تلو المرة إلى الأصل الأجنبي لمؤسسي الكيان السياسي الذي أقاماه فيها.

عندما أراد إبراهيم «المُهَوّد»، الذي هاجر برفقة زوجته الآرامية إلى كنعان من بلاد ما بين النهرين، أن يزوج ابنه المُفضل، فإنه يأمرن عبده: «فأستحلفك بالرب إله السماء وإله الأرض أن لا تأخذ زوجة لإبني من بنات الكنعانيين الذين أنا ساكن بينهم. بل إلى أرضي وإلى عشيرتي تذهب وتأخذ زوجة لإبني إسحق» (التكوين ٢٤، ٣- ٤).

لم يتفاجأ العبد بتاتاً، وعاد إلى وطن سيده وأحضر من خارج البلاد ريفكا (رفقة) حسنة المنظر. وهذه العادة «المعادية للوطن» ستحدث في الجيل القادم. وريفكا، المُتعالية، والتي أتت من خارج البلاد كحماتها، تقول لزوجها المتقدم في السن: «وقالت رفقة لإسحق مللت

حياتي من أجل بنات حث. إن كان يعقوب يأخذ زوجة من بنات حث مثل هؤلاء من بنات الأرض فلماذا لي حياة» (التكوين ٢٧، ٤٦). خضع يتسحاك (إسحق) لزوجته المُسيطرة، والتي تشبه أمه في سيطرتها، وأمر ابنه المُختار: «فدعا إسحق يعقوب وباركه وأوصاه وقال له لا تأخذ زوجة من بنات كنعان» (التكوين ٢٨، ١).

لم يتبق ليعقوب، الابن المُطيع، أي خيار آخر. ترك كنعان وسافر إلى بلاد ما بين النهرين، وطن جده وجدته وأمه. وهناك في «المنفى» القريب يتزوج من ليئا وراحيل، وهما إمرأتان محليتان وقريبتان له، ويُنجب منهما ومن جاريتيهما الاثنتين إثني عشر ولداً وبنتاً واحدة. والأبناء الذين كان أحد عشر منهم (مع ولدي يوسف) الآباء الذين سميت أسباط إسرائيل على أسمائهم، سيولدون كلهم في خارج البلاد، باستثناء شخص واحد سيولد لاحقا في كنعان. أي أن «أربع أمهات الأمة» هن أجنبيات بنات وطن بعيد. من هنا نستنتج بأن: إبراهيم، زوجته، زوجة ابنه، زوجات وجواري حفيده، وتقريبا جميع أبناء أحفاده، كانوا وفق الرواية الأسطورية من مواليد شمال الهلال الخصيب وهاجروا إلى كنعان بأمر من الخالق.

ستستمر هذه الملحمة غير الوطنية في التطوّر. وكما هو معلوم فإن جميع أبناء يعقوب وذراريه «نزلوا» إلى مصر؛ أي جميع «ذرية إسرائيل»، وسيتكاثرون هناك خلال ما يقارب الأربعمئة عام، هذه الفترة الزمنية أطول من الفترة التي بين الثورة البوريتانية في إنكلترا واختراع القنبلة الذرية. وكأجدادهم، لن يترددوا هم أيضا في الزواج من البنات المحليات (طالما أنهن لسن كنعانيات). وأشهرهم: يوسف الذي يتزوج من أوسنات التي منحت له من قبل فرعون (يجب ألا ننسى أن هاجر أيضا جارية إبراهيم لم تكن كنعانية بل مصرية). وموسى، أول وأكبر قائد لـ«ذرية إسرائيل» الذي يتزوج من تسيبورا المديانية. ومع هذا النوع من الزواج، المخالف تماما للشريعة لاحقاً، ليس من المستغرب أن «... بني اسرائيل أثمروا وتوالدوا ونموا وكثروا كثيرا جدا وامتلأت الأرض منهم» (الخروج ١، ٧).[٥] إن الأرض المقصودة هي مصر وليست كنعان، ووفق الرواية التناخية فإن «الشعب» تكوّن ديمغرافيا في مكان لم ينل وعداً به بتاتاً، ولكن في الخريطة الثقافية القديمة اعتبر مرموقا وفاخراً. وحتى الزعماء الذي سيقودونه إلى كنعان - موسى، هارون، أو يهوشع - ولدوا وتربوا وصاروا من أتباع يهوه في مملكة الفراعنة العظمى.

وترتبط بهذا النمط الميثي المُعادي للسكان الأصليين حول نشوء «الشعب المقدس» في بلد أجنبي ظاهرة معينة تشكل جزءا رئيسا منه. فمؤلفو التناخ لا يكتفون بكره سكان البلاد وازدرائهم، بل ويعربون مرارا وتكرارا عن عدائهم العميق لهم. ومعظم مؤلفي النصوص التناخية يحقدون على القبائل المحلية («الشعوب») بصفتهم فلاحين وعبدة أوثان ساذجين، ومرحلة تلو مرحلة يهيئون الأرضية الأيديولوجية لإبادتهم.

وبالطبع، فإنه منذ مكانة جبل سيناء، فوراً بعد منح الوصايا العشر، وعد يهوه بطرد سكان البلاد الأصليين، لإفساح المجال أمام شعبه المختار.[٦] ويحرص موسى، الأمير المصري السابق، على تكرار وعد الإله في فرص مختلفة. وفي سفر التثنية يعيد ويؤكد النبي الذي نقل الأخلاق الرابانية إلى «بني إسرائيل»: «متى قرض الرب إلهك الأمم الذين الرب إلهك يعطيك أرضهم وورثتهم وسكنت مدنهم وبيوتهم» (١٩، ١). ومن بعد تلقي أوامر ذات طابع «مُعتدل» نسبياً يجب تنفيذها نحو مُحتلين ليسوا من سُكان كنعان، يواصل موسى إصدار الأوامر وبشدة: «وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيبا فلا تستبق منها نسمة ما» (التثنية ٢٠، ١٦).

«إبادة»، «ذبح»، ومنع الحياة من «كل نسمة» هي أوامر واضحة، رغم أن أكثر المصطلحات شيوعا في التناخ للإبادة العامة لسكان البلاد هي: «حرمان». وبالفعل، فإن الحرمان الشامل، أو الإبادة الجسدية للمحليين بدأت وفق الأسطورة التناخية مع اجتياز أسباط إسرائيل نهر الأردن ودخولها إلى أرض الميعاد.

بدأت المجزرة بعد احتلال أريحا (يريحو): «وحرموا كل ما في المدينة من رجل وامرأة من طفل وشيخ حتى البقر والغنم والحمير بحد السيف» (يشوع ٦، ٢١). واستمرت بانتظام بعد سقوط كل مدينة ومدينة: «فضرب يشوع كل أرض الجبل والجنوب والسهل والسفوح وكل ملوكها. لم يبق شاردا بل حرم كل نسمة كما أمر الرب إله إسرائيل» (يشوع ١٠، ٤٠). وتنتهي هذه المجزرة باحتفالات نهب وسفك دماء عامة: «وكل غنيمة تلك المدن والبهائم نهبها بنو إسرائيل لأنفسهم. وأما الرجال فضربوهم جميعا بحد السيف حتى أبادوهم. لم يبقوا نسمة» (يشوع ١١، ١٤).

هدأ جيش الاحتلال قليلاً بعد هذا القتل الجماعي، وبدأت عملية الاستيطان. و«الشعب» الذي ولد في مصر انقسم مرة أخرى إلى أسباط، وتقاسم أبناؤه مناطق البلاد فيما بينهم. غير أن الـ «أرض» عند التقاسم كانت أوسع من تلك التي وعد بها الإله موسى، وضمت أيضاً بشكل مفاجىء منطقة شرق الأردن. واستوطن سبطان ونصف سبط في شرق الأردن، وهكذا بدأ التاريخ المحلي في أرض الميعاد، والتي بطبيعة الحال هي أوسع بكثير من أرض كنعان. إن هذا التاريخ مروي في التناخ بتفاصيل وخيال شديدين، وهي رواية مليئة بشجب الخطايا المتكررة التي تؤدي إلى العقاب النهائي: الخروج المضاعف إلى المنفى- الأول، خروج سكان مملكة إسرائيل إلى أشور (في القرن الثامن قبل الميلاد)، والثاني هو خروج سكان يهودا إلى بابل (في القرن السادس قبل الميلاد). ويهدف جزء كبير من الرواية التي تكرر قصص العبريين في أرض كنعان إلى توضيح وشرح الأسباب التي أدت إلى هذين النفيين الصادمين.

إن القضايا التي تواجه المؤرخين أو باحثي التناخ الذين لا يؤمنون بالقداسة الألوهية لأسفار التناخ، ولا يقبلون بالتسلسل الزمني المغلوط والمستحيل للروايات هي التالية:

١) لماذا أصر مؤلفو النصوص القديمة على تكرار أمر ظهور الإله بشكل خاص في أماكن موجودة خارج أرض الميعاد؟

٢) ما هو السبب في أن معظم أبطال هذه الملحمة المثيرة ليسوا من سكان البلاد الأصليين؟

٣) ما هو الغرض المقصود من تنمية الكراهية المتقدة إزاء السكان الأصليين، ولماذا وردت رواية قاسية، ووفق جميع الآراء غريبة، حول إبادة جماعية؟

تجدر الإشارة في هذه المرحلة إلى أن العديد من المثقفين منذ عصر التنوير وحتى ظهور العلمانية اعترضوا على سفر يشوع،[٧] بسبب عملية الإبادة المذكورة فيه، ولقد كان هذا الكتاب منذ وقت ليس ببعيد الكتاب المفضل على مجموعات صهيونية واسعة كان دافيد بن غوريون ممثلها البارز. فروايات الاستيطان وأوصاف عودة «شعب إسرائيل» إلى أرضه الموعود بها أشعلت الحماس والطاقة في أوساط مؤسسي الدولة، وهم بدورهم قفزوا على الخيال المقارن والمغذي بين الماضي التناخي والحاضر القومي.[٨]

لقد عرف تلاميذ اليشيفوت (المدارس الدينية اليهودية) دائما وحاضرا ضرورة عدم قراءة التناخ بصورة حرة من دون التفسيرات الوسيطة، وبالتالي المعقدة، لأقوال الله الصلبة والـ «مبهمة». من جهة أخرى، فإن تلاميذ دولة إسرائيل اليهود في جميع المدارس وفي أجيال صغيرة نسبيا (٩- ١٠ أعوام)، درسوا ويدرسون عمليات يشوع من دون غربلات مدافعة ومبررة كما في اليهودية التلمودية. ولم تفكر وزارة التربية والتعليم الإسرائيلية أبداً في ضرورة التراجع عن الأجزاء الفظيعة في التناخ، ولا توجد أية رقابة على عملية تدريسه. وبما أن التوراة وأسفار الأنبياء الأولى اعتبرت مؤلفات تاريخية أصلية تعيد رواية سيرة «الشعب اليهودي» منذ القدم، جرت العادة على مر السنين بأنه إذا كان بالإمكان التخلي عن القراءة في أسفار الأنبياء اللاحقين والتجريديين، فإنه لا يمكن بأي شكل من الأشكال تخطي سفر يشوع. وحتى عندما تمت البرهنة على الضرر الأخلاقي- التربوي من جراء تدريس هذا «الماضي»، استمرت وزارة التربية والتعليم في رفضها التخلي عن حكايات الإبادة المُحرجة.[٩]

لحسن الحظ، ازدادت في الشكوك الأعوام الأخيرة حول حقيقة هذه الرواية في أوساط باحثي التناخ الصهاينة وعلماء الآثار الإسرائيليين. وبما أن المعطيات على أرض الواقع أشارت بوضوح وبشكل قاطع إلى أن خروج مصر لم يحدث أبداً، وإلى أن أرض كنعان لم تُحتل بالمرة بشكل مفاجئ في الفترة المذكورة في التناخ، فقد غلب الاعتقاد، وبحق، بأن رواية الرُعب حول القتل الجماعي هي اختراع من محض الصُدفة. ويبدو على الأرجح أنهم كانوا محليين ومن خلال عملية انتقال تاريخية طويلة وتدريجية من حياة الترحال إلى العمل الزراعي تحولوا إلى خليط من الشعوب الكنعانية والعبرية، ومن بين هؤلاء السكان الأصليين ظهرت في وقت لاحق مملكتان – مملكة إسرائيل الكبرى ومملكة يهودا الصغرى.[١٠]

إن النظرية التي تحولت إلى رائجة في الأقسام البحثية الجديدة هي أن روايات الاحتلال قد ولدت في نهاية القرن الثامن قبل الميلاد، أو على أقصى تقدير في فترة ملوكية ياشياهو (يوشيا) في القرن السابع قبل الميلاد، في أثناء تركيز العبادة في القُدس و«الاكتشاف» المزعوم لكتاب التوراة. ووفقاً للباحثين المتمسكين بهذا النظرية فإن الهدف المركزي من هذه الكتابة التاريخية اللاهوتية هو غرس الإيمان بإله واحد في سُكان يهودا، وأيضا في لاجئي إسرائيل الذين جاؤوا

إليها بعد خراب المملكة الشمالية. إن صراع الملوك المُوَحِدين بالوثنية كان صعباً، وكل وسيلة إقناع صارت شرعية. وهذا هو مصدر الوعظ المرير والعشوائي ضد الوثنية الشائعة والفساد الأخلاقي المرتبط بها.[11]

هذه الفرضيات مثيرة، رغم أنها غير مقنعة. ورغم أنها تعفينا جزئياً من الكابوس الأدبي حول مذبحة قديمة وقاسية، فإنها لا تجيب على سؤال أساس: لماذا تعرض الرواية التناخية الموحدين الأوائل كمهاجرين، ومحتلين، وغرباء كليا عن البلاد التي أتوا إليها؟ كما أن هذه الفرضيات لا توضح الأسباب التي أدت إلى تكوّن فكرة المجزرة الفظيعة بالمحليين، والتي تندر أوصافها حتى في الأدبيات القديمة. في الواقع فإن قسوة أناس العصر القديم معروفة ونستدل عليها في العديد من المصادر. وقصص القتل الجماعي موجودة في أساطير الأشوريين القدماء، وفي الإلياذة الهوميرية، وكل تلميذ تاريخ مبتدئ يعلم ماذا فعل الرومانيون بسُكان قرطاجة المهزومين. وفي الكثير من الأحيان حظيت أعمال الإبادة بذكر توثيقي، لكن على حد علمي لم تفتخر أية مجموعة قامت بذلك بهذه الأعمال ولم تمنح مُبررات لاهوتية أخلاقية لإبادة كامل السكان من أجل وراثة بلادهم.

أولاً، من غير المرجح أن يكون الجوهر التأريخي للتناخ قد كتب قبل خراب مملكة يهودا في القرن السادس قبل الميلاد. قبل الخراب لم يكن بالإمكان الكتابة والرواية عن مملكة كبرى ومذهلة، صاحبة مدينة عاصمة مبنية من قصور كبيرة وقاعات فخمة، في حين تشير المعطيات الأثرية إلى أن القدس التاريخية كانت في ذلك الوقت مجرد قرية كبرى تحولت تدريجياً إلى منطقة إدارية صغرى. ثانياً، إن التطويع التدريجي لسلالة ملوك حاكمة للسيادة المطلقة للإله، وأكثر ما لا يقبل به العقل لأنبياء غاضبين وموبخين، وكلاء الإله على الأرض، لم يكن ليحدث بإملاء كتاب البلاط، أو كهان معبد لا يملكون أية استقلالية ثقافية. بالإضافة إلى ذلك، لا يوجد أي ديوان ملكي سيادي، حتى أصغرها، قادر على تحمل الفكرة الرئيسية القائلة بأن السلالة المالكة قد تأسست بمبادرة الشعب وتقريبا جميع ملوكها قد ارتكبوا الخطيئة مرة تلو المرة. ثالثا، من الصعب إعطاء تفسير لثورة توحيدية بالغة الأهمية وثرية بالرؤى الجريئة، بأنها قد بدأت وبشكل خاص في مملكة صغيرة تقع في منطقة قروية هاجعة، لا تشبه بأي شكل من الأشكال المراكز الثقافية الحية في الشرق الأدنى.

إن الاحتمال الأرجح كما أقر العديد من الباحثين غير الإسرائيليين - وقد أقر بذلك في حينه وبمنطقه الحاد بنديكت سبينوزا - هي أن أسفار التناخ الأساسية قد كتبت وصممت لاهوتياً فقط بعد وصول منفيي بابل إلى القدس، بل أكثر لاحقاً، في الفترة الهيلينية.[١٢] لا شك في أن الكُتاب المُبدعين قد عرفوا معنى وعقاب المنفى من مصدر أولي. وقد عبروا باستمرار عن صدمتهم منه، وحاولوا باستمرار إضفاء تفسير أيديولوجي لحدوثه. ويتردد على امتداد التوراة وأسفار الأنبياء صدى النفي كأمر معروف وملموس وسيستخدم مرة تلو الأخرى كتهديد: «وأذريكم بين الأمم وأجرد وراءكم السيف فتصير أرضكم موحشة ومدنكم تصير خربة... فتهلكون بين الشعوب وتأكلكم أرض أعدائكم... والباقون منكم يفنون بذنوبهم في أراضي اعدائكم...» (اللاويين ٢٦: ٣٣، ٣٨). «ويبددكم الرب في الشعوب فتبقون عددا قليلا بين الأمم التي يسوقكم الرب إليها» (التثنية ٤ : ٢٧). إن مثل هذه الجمل مشابهة بشكل تام لخطاب «ما بعد النفي» الوارد في سفر نحميا: «إن خنتم فإني أفرقكم في الشعوب» (٨، ١).

يمكن تقديم افتراض أساس بأن الكهنة وكُتاب البلاط سابقاً الذين أقاموا في بابل، ذراري المنفيين المغتربين من يهودا، قد انكشفوا مع وصول الاحتلال الفارسي إلى بابل على اتصال مُثر مع الديانة الزرادشتية، التي حاربت في تلك الفترة تعدد الآلهة، ولكنها بقيت في مرحلة الإزدواجية الإلهية. ويمكننا العثور على تعبير واضح للانفصال المعرفي الحاسم بين الازدواجية الزرادشتية واليهودية أحادية الإله لدى النبي يشعياهو (إشعياء) الذي يؤكد بشكل مطلق: «هكذا يقول الرب لمسيحه لكورش... أنا الرب وليس آخر. مصور النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق الشر. إن الرب صانع كل هذه» (إشعياء ٤٥، ٧، ١).

وفق اعتقادي، فإن مستوى التجريدية الموجود في التوحيد الناشئ كان يمكن أن يولد فقط في ثقافة مادية- رسمية صاحبة درجة عالية من السيطرة التكنولوجية على الطبيعة. وقد تحقق هذا التحكم في تلك الفترة فقط في الحضارات النهرية الكبرى كالحضارة المصرية وحضارة بلاد النهرين. إن اللقاء الفريد والرائع ما بين المنفيين وذراريهم مع مركز الثقافة العليا قد وضع على ما يبدو الأسس لهذه الفرضيات الرائدة.[١٣]

واضطر المثقفون الجريئون، كما كانت الحال دائما في الثورات الثقافية الحاسمة، إلى تكملة أفكارهم المتطرفة وتطويرها في خارج دوائر الثقافة الرسمية. وشكلت الكتابة بلغة غير معروفة وهجرة بعضهم إلى كنعان تحت رعاية السيادة الفارسية العليا، مخرجاً مفيداً للتهرب من مواجهات مباشرة عديمة الأهمية مع كهنوتية مسيطرة ومعادية ومع كتاب بلاط كانوا لا يزالون شبه مؤمنين بتعدد الآلهة. وهكذا، بين بابل وكنعان، وفي حركة ذهاب وإياب، بدأت الخطوة الأولى في الانتقال التاريخي البطيء نحو تقليد لاهوتي من نوع جديد كليا.

وكانت القدس، ذلك المكان الصغير في القرن الخامس قبل الميلاد، ملجأ ودفيئة لهؤلاء المثقفين الاستثنائيين. وقد ظل بعضهم على ما يبدو في بابل وزود المهاجرين باللوجستية المادية والروحية التي ساهمت في إنتاج الفريق الثوري. وستكون كنعان رأس جسر روحي بين العقيدة التي ولدت في شمال الهلال الخصيب وبين ثقافات البحر المتوسط. وستكون القدس المحطة الأولى في الرحلة اللاهوتية الكبرى (اليهودية- المسيحية- الإسلام) والتي ستحتل في نهاية مرحلة طويلة أجزاء كبرى من الكرة الأرضية.

إذا ما اعتمدنا هذه الفرضية، فإن روايات نشوء التوحيد خارج أرض الميعاد تصير أكثر وضوحاً ومنطقية. وشخصيات أدبية كإبراهيم وموسى أحضرت إلى كنعان الإيمان بإله واحد هي محاكاة أسطورية للهجرة الفعلية لمستوردي الإله البابليين، والذي بدأوا في الوصول إلى صهيون منذ بداية القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد فصاعداً. إن رواد التوحيد الغربي في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد - وهي فترة رائعة شهدت ولادة الفلسفة والمسرح اليوناني وأيضا انتشار البوذية والكونفوشيوسية - اجتمعوا في القدس الصغيرة، وبدأوا ينشرون منها عقيدتهم التجديدية.

ولقد تم هذا النشاط الثقافي تحت مرمى العين الساهرة لوكلاء المملكة الفارسية على غرار أشخاص مؤسسين ومحترمين مثل عزرا ونحميا. وكان هدف الإستراتيجيات الروائية التاريخية هو إنتاج جماعة مؤمنين مخلصة، ومن جهة أخرى منع هذه الجماعة من النمو إلى درجة تهدّد فيها السلطة الإمبريالية العليا. وبالتالي كان مشروعا في مقاطعة يهودا (يهود مدينتا) الصغيرة تخيل احتلال قطعة أرض باسم الإله، والتحدث عن مملكات عظمى في

الماضي، والحلم بحدود أرض ميعاد غير واقعية تمتد حتى بلاد الأصل للمهاجرين الجدد، لكن فعلياً في الحاضر، عدم المطالبة بسيادة حقيقية، والاكتفاء بإقامة معبد متواضع، والشكر المتكرّر لحُكام فارس «المحسنين» ومنع نمو نفوذ جماعة المؤمنين الجديدة.

أما العبريون سكان البلاد الأصليون، «شعب البلاد»، وبعكس العروش التي حكمتهم، وخلافاً لجمهور المتعلمين الذي خدم في الماضي الحكام المحليين، والذين عاش آباؤهم في ظل مملكتي يهودا وإسرائيل والقبائل الكنعانية التي جاورتها، فلم يتم نفيهم أبدا إلى أشور أو بابل. وقد كانوا وظلوا وثنيين مخلصين معدومي التعليم. إن هؤلاء الفلاحين، الذين تكلموا بمزيج من اللهجات، لم يعترفوا باستثنائية يهوه، رغم أنهم عبدوه كشخصية بارزة في سلسلة طويلة من الآلهات الأخرى. لقد كان هدف المهاجرين الموحدين توحيد النخب الموجودة بين المؤمنين الوثنيين المحليين، وإقناعها وعزلها عن السواد الأعظم من شعب البلاد وإنتاج نواة إيمانية صلبة منها. وهكذا ولدت، على ما يبدو، الفكرة الأدبية بشأن «شعب مختار».

إن السجلات الرسمية المفصلة – ونقوش مثل مسلة ميشع وما يشابهها من طرق متعارف عليها لتسجيل الأحداث بين ملوك بابل – والتي بقيت على ما يبدو في القدس أو أخذت إلى المنفى مع الخراب،[14] أذيبت في مجمع الميثات الغني والتقاليد الكونية المحفزة التي أحضرت من شمال الهلال الخصيب. واستخدمت جميعها كقاعدة أولية في تركيب رواية خلق العالم وتجلي الإله الوحيد. أما «الإله» ذاته، أو «الإلهو»، فقد أخذ من التقاليد الكنعانية وتحول إلى «إلوهيم» (الله). أما الإيقاعات، القوافي، والهياكل اللغوية فقد سرقت من الشعر الأوغاريتي. وصارت المخطوطات القانونية التابعة لمملكات بلاد ما بين النهرين جزءا من فرائض التناخ. وحتى الرواية المعقدة والمطولة حول تقسيم أسباط إسرائيل الإثني عشر تعتمد على ما يبدو على تقاليد سياسية يونانية عبّر عنها أفلاطون بشكل أدبي معروف في وصفه للاستيطان المثالي وتقسيمه إلى اثني عشر قسما- قبيلة.[15]

وبشكل يشبه إلى حد ما الميثولوجيات التقليدية كانت هناك حاجة إلى ماض راسخ وفخم من أجل تمجيد الحاضر المتواضع والمهين من الناحيتين المادية والسياسية. وبما أن المقصود هو تربية ودعاية توحيدية فقد تطلب الأمر ظهور نوع جديد. وعندما اجتاز هيرودوتس

(Herodotus) في تلك الفترة أرض كنعان، بلسطينا وفق تعبيره، بدأ مثقفون في القدس وبابل في تأليف تعاليمهم. ولا يمكن اعتبار كتابتهم نوعا من التاريخ. ومن الأصح اعتبارها «ميثوتاريخ» أصلي.[١٦] لن نعثر من جديد في هذا النوع الأدبي الجديد وغير المعروف على قصص الآلهة المختلفة ولا يظهر فيه أيضاً، مثلما يظهر في العالم اليوناني، التحقيق في الأحداث وأعمال الإنسان كهدف بحد ذاته. أما الدافع الرئيس للكتابة فكان سببه الحاجة الملحة إلى تكرار الماضي كدليل على برنامج الإله الواحد وروعته. وأيضا كدليل على دونية الإنسان الذي قدر له التأرجح في دورية أبدية بين الخطيئة والعقاب.

كان لا بد من غربلة الماضي من الشوائب للقيام بمثل هذا العمل. تحديد مَن بين ملوك الماضي كان من اختيار الإله الذي غفر له جميع انحرافاته، ومن ظل يمارس الشر في نظر الله ومشمئز من أجل ذلك حتى آخر أيامه. كان يجب التقرير في من بقي مخلصا ليهوه من الملوك – الشخصيات الرئيسية، وبشكل خاص التي ستظهر في فترة متأخرة، هي شخصيات تاريخية وتستمد اسمها من السجلات المفصلة – ومن ظل ملعوناً إلى الأبد. وبما أنه قد نشط في تلك الفترة كهنة آخرون في منطقة السامرة أثاروا مزاعم حول نسبهم لمملكة إسرائيل الكبرى، فقد ازدادت قوة الميثة طويلة الأمد حول وجود مملكة موحدة لداود وسليمان (دافيد وشلومو) والتي انقسمت بشكل مدمر بسبب تصرفات انفصاليين خطائين. وهكذا صار حكام المملكة الشمالية وثنيين مبغضين، ما لم يمنع سرقة اسمهم المرموق، «إسرائيل»، وإلحاقه بـ «الشعب المختار».

بخلاف الاعتقاد الرائد لسبينوزا، ليس من المرجح أن كاتباً واحداً أو كاتبين كان مسؤولين عن هذه النصوص الرائعة، وعلى الأرجح أنها كانت جماعة واسعة ومتنوعة من الكُتاب، حافظت بالطبع على صلة دائمة مع المراكز في بابل. ويُظهر شكل النصوص التي تم تأليفها بأنها قد كتبت ونسخت مرة تلو المرة على مدى أجيال عديدة. هذا هو مصدر الروايات المزدوجة، القصص المحبوكة ببعضها البعض، عدم الاتساق السردي، النسيان، تغير الأسلوب، أسماء الإله المختلفة، والكثير من التناقضات الأيديولوجية. بطبيعة الحال، لم يكن الكتاب يعلمون أنه في يوم من الأيام ستجمع جميع المؤلفات في كتاب رئيس واحد.

وإذا ما تم الاتفاق فيما بين مؤلفي التناخ بشكل واسع النطاق على وجود إله واحد، فقد ظلت تتضارب بعض الآراء بشأن القيم الأخلاقية التي يجب غرسها، وبطبيعة الحال تنوعت المواقف بشأن سياسة العلاقة إزاء الآخرين.[17] ولقد كان المؤلفون اللاحقون على ما يبدو أقل إقصاء من زملائهم الطلائعيين، مثلما كان يختلف التثنويون (مؤلفو سفر التثنية) في أسلوبهم وتصورهم لأشكال تجلي الإله عن تصور الكُتاب الكهنة. في جميع الأحوال، حتى وإن كان الغرض من الكتابة الغزيرة تشكيل نواة جماعية بشكل فوري، فربما كان قصدها أكثر من ذلك، وعنت المستقبل البعيد.

ويتجلى رفع مكانة القادمين من بلاد ما بين النهرين والازدراء العميق للسكان الأصليين في معظم أجزاء أسفار التوراة وأسفار الأنبياء الأوائل. فالوطن هو في الغربة، في بابل أو مصر، باعتبارهما العاصمتين الثقافيتين الرئيستين في العصر القديم. والقيادة الروحية لـ «شعب إسرائيل» جاءت من مكان مهم وذائع الصيت ومن هناك أحضرت عقيدتها الخاصة وفرائض الإله الأساسية. في مقابل ذلك، فقد كان سكان كنعان جاهلين، فاسدين، ويميلون بتكرار إلى عبادة الأوثان.

وفي نهاية المطاف، فإن هذا الاحتقار إزاء السكان الأصليين والنفور منهم تمت ترجمتهما إلى أوصاف أدبية قاسية حول طردهم وإبادتهم. ولم يمتلك المؤلفون الطلائعيون الذين وصلوا إلى كنعان أية منظومة ملكية ولا قوة عسكرية. ولم يكونوا مثل الصليبيين ولم تكن لهم محاكم تفتيش مؤسساتية. ولم يتبق لهم إلا الخيال والكلمة والترهيب.

ويظهر بصورة جلية أنهم لم يتوجهوا في كتاباتهم إلى جمهور واسع. ولقد كان النشاط الثقافي في وسط نخب محدودة، من مجيدي القراءة والكتابة، وبين القليل من المستمعين الفضوليين المقيمين في ضواحي القدس الصغيرة. وتتسع الدائرة بالتدريج، وتزدهر وتتطور «ذرية إسرائيل»، حتى يصبح في الإمكان في القرن الثاني قبل الميلاد تأسيس السلطة التوحيدية الأولى في التاريخ - مملكة الحشمونائيم الصغيرة (والتي في نهاية الأمر كانت أيامها معدودة).

بعد أن سحبوا حق التملك وحق الحياة من السكان القدماء في الأرض المُختارة، منح مؤلفو التناخ المكان لأنفسهم وللذين وافقوا على التمسك بتعاليمهم. لقد كانت مرحلة ما زال التوحيد

فيها غير واثق بنفسه ويتخوف بعمق من تأثير تعدد الآلهة الذي يهدد مجرد وجوده ومستقبله. وفقط مع تعززه وتوطد مكانته بعد تمرد المكابيين في القرن الثاني قبل الميلاد سيبدأ بالتحول إلى مُهوّد (مبادر في تغيير الديانة) وسيهوّد محيطه من دون تمييز. وفي غضون ذلك، فقد حارب بضراوة المحيط الوثني الذي كان من حوله، عارضاً عليه مواقفه الصلبة والانفصالية.

لقد تحوّل تحريم الزواج من النساء المحليات إلى أمر حتمي لدى «العائدين إلى صهيون» وحتى الذين تزوجوا من نساء كهؤلاء أُمروا بتطليقهن (عزرا ١٠، نحميا ١٣).[١٨] واضطر المهاجرون إلى استيراد نساء لهم من بابل. إن سياسة الانعزال عن السكان الأصليين ونبذهم لاءمت على ما يبدو الإستراتيجيا العالمية للإمبراطورية الفارسية التي عززت المبدأ المعروف فرق تسد. لقد منعت «الأمة المقدسة» الجديدة التي نشطت في القدس وضواحيها من الاختلاط بشعب البلاد البسيط والقروي، ولذلك أجبر إسحق ويعقوب بأثر رجعي على الزواج من عذراوات آراميات، وسمح ليوسف وموسى بأن يتخذا لهما نساء مصريات ومديانيات ولكن ليس كنعانيات. و«لاحقاً أكثر» عندما شمل سليمان الملك، الشبق النهم، ضمن نسائه السبعمئة وجارياته الثلاثمئة جميلات محليات، فإنه بهذا العمل يرتكب الشر في نظر يهوه، وعقابا على ذلك تنقسم المملكة المتخيلة إلى قسمين. وسيكون هذا الأمر الشرعنة اللاهوتية لأن تتواجد لاحقاً مملكتا إسرائيل ويهودا (ملوك ١، ١١،١ – ١٣).

لقد كان هناك تحريم بات ومطلق للزواج من كنعانيات وكنعانيين من عائلات وثنية محلية ترتبط بعلاقات عائلية واسعة مع حمولات وقبائل كبرى. وفقط سُمح بذلك للمنبوذين والملعونين كعيسو، الابن البكر لإسحق، عبر تدهور مؤسف في مكانتهم الاجتماعية. وملفت للنظر في هذا السياق متابعة نسج الرواية التناخية بين أوامر الإله وحتى مرحلة التنفيذ. يَأمر موسى:

متى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها وطرد شعوبا كثيرة من أمامك الحثيين والجرجاشيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين، سبعة شعوب أكثر وأعظم منك. ودفعهم الرب إلهك أمامك وضربتهم فإنك تحرمهم. لا تقطع لهم عهدا ولا تشفق عليهم. ولا تصاهرهم. بنتك لا تعطي لابنه وبنته لا تأخذ لابنك. (التثنية ٧، ١ – ٣).

وبقدر ما يبدو ذلك غريباً ومربكاً، فبعد أن يأمر الإله بإبادة الجميع، فإنه يأمر بعدم الزواج من المُبادين. إن الإبادة ومنع الزواج يختلطان في الخيال الانفصالي للكتاب المتطرفين إلى درجة تحولهما إلى قطعة واحدة متصلبة مع التحريم.

وبعد أن يصف المؤلفون عمليات الإبادة التي قام بها يشوع يخبرون القراء المتفاجئين بأنه كأي جينوسايد آخر في التاريخ لم يكن شاملاً وكاملاً. فبعد كل شيء، استمر العديد من الوثنيين بالتواجد في كنعان حتى بعد «عودة صهيون»، واستلزم الواقع أن يكون كذلك أيضاً بعد «احتلالات يشوع» الأسطورية. نحن نعلم عن العفو الذي منح لراحاب الزانية والجبعونيين الذين تحولوا إلى حطابين وسقاة ماء. بالإضافة إلى ذلك، قبل موت القائد العسكري الصارم يجمع مواليه ويأمرهم: «ولكن إذا رجعتم ولصقتم ببقية هؤلاء الشعوب أولئك الباقين معكم وصاهرتموهم ودخلتم إليهم وهم إليكم، فاعلموا يقينا أن الرب إلهكم لا يعود يطرد أولئك الشعوب من أمامكم...» (يشوع ٢٣، ١٢– ١٣).

نتفاجأ في سفر القضاة، الذي يظهر في التناخ كاستمرار مباشر لسفر يشوع، من اكتشاف أن المحليين لم يُبادوا بالمرة، وأن هوس التهديد والاختلاط مع المحليين ما زال مستمراً كما في السابق:

فسكن بنو إسرائيل في وسط الكنعانيين والحثيين والأموريين والفرزيين والحويين واليبوسيين. واتخذوا بناتهم لأنفسهم نساء وأعطوا بناتهم لبنيهم وعبدوا آلهتهم. فعمل بنو اسرائيل الشر في عيني الرب ونسوا الرب إلههم وعبدوا البعليم والسواري (القضاة ٣، ٥– ٧).

لكن «المفاجأة» الأكبر هي أن نجد في سفر عزرا «اللاحق» أن هاجس الاندماج مع الشعوب «القديمة» والمُبادة ما زال مستمراً: «ولما كملت هذه تقدم إلي الرؤساء قائلين لم ينفصل شعب إسرائيل والكهنة واللاويون من شعوب الأراضي حسب رجاساتهم من الكنعانيين والحثيين والفرزيين واليبوسيين والعمونيين والموابيين والمصريين والأموريين. لأنهم اتخذوا من بناتهم لأنفسهم ولبنيهم واختلط الزرع المقدس بشعوب الأراضي» (عزرا ٩، ١– ٢).

إن عملية الفصل والتقسيم بين الله كإله واحد وبين عائلته المتنوعة في السابق – أشيرا، زوجته، آلهة الأرض، وأولادهما الموهوبون، بعل الهائج، وعشتروت المرغوب فيها، وعنات

الصيادة ويم الرطب - تبدو كما لو أنها عمل عبثي مستمر يشغل دون توقف الموحدين الأوائل. كان يجب تجذير آلهات الماضي من أجل تجذير «إله» أعلى، وإن لم يتم تنفيذ الأمر ورجع بنو إسرائيل إلى عبادة العديد من الآلهة، سيعاقبون على ذلك وستسلب منهم الأرض التي منحت لهم. وعلى الرغم من أن لديه رأيا جيدا عن نفسه فهو أيضا «رحمن رحيم»، فإن يهوه هو إله صارم وناقم. وكزوج مُتَملك وغيور لن يسامح على خيانته، وإن ارتكب مؤمنوه الخطيئة، سيتم تفعيل العقوبات بشكل فوري. إن الخراب والنفي موجودان على الدوام وكتهديد دائم في نهاية الرواية التناخية، وفي نهاية الأمر فإنه «سيتحقق».

تهدف جميع أجزاء سفر الملوك إلى إثبات أن الفواحش التي ارتكبها بيت عومري هي التي أدت إلى طرد الإسرائيليين، بالضبط كما تم نفي سكان يهودا لأجل خطايا الملك منشيه (منسي). وجميع الأنبياء تقريبا - من إرميا وإشعياء وحتى عاموس وميخا - يهددون باستمرار إما من خلال كارثة ستحل بالبلاد وتحوّلها إلى خراب، وإما من خلال اقتلاع الشعب الخاطئ وطرده بعنف من الأرض. هذا هو السلاح المفضل لكُتاب التناخ المرشدين والمنذرين باستمرار طائفة المؤمنين الآخذة في التوسع ببطء إلى جانبهم بضرورة التمسك بإله واحد.

يتميز خطاب وعد الأرض إلى الشعب المختار في سفر الأسفار بأنه على الدوام وعد مشروط. ليس هناك أمر أبدي، وكل شيء يرتبط بقوة التمسك بالإيمان بالإله. إن البلاد ليست منحة لمرة واحدة، وهي ليست هدية لا يمكن إعادتها. ستبقى البلاد أشبه بقرض أرضي ولن يتم اعتبارها مُلكا إقليميا قطّ. لم يمنح «بني إسرائيل» ملكية جماعية على أرض الميعاد، وستكون دائما من مُلك الإله الذي قدمها بسخاء.

إن آية «فإن لي كل الأرض» (الخروج ١٩، ٥) يكرّرها المرة تلو الأخرى صاحب البيت القادر على كل شيء. فقد منح الإقليم الموعود كمكافأة مؤقتة وباشتراط، وإن كانت هناك أي شكوك حول طبيعة التملك والمُلكية، فإن الإله يقرر بشكل حاد وقاطع: «والأرض لا تباع بتة. لأن لي الأرض وأنتم غرباء ونزلاء عندي» (اللاويين ٢٥، ٢٣).[١٩] إن كانت الأرض تنتمي في الفكر السياسي الحديث على الأقل منذ جون لوك (Locke) إلى الذين يفلحونها، فإن الأمر ليس على هذا النحو في الفلسفة التناخية. لم تكن الأرض ملك شعوب كنعان

القديمة وهي ليست ملكاً للقبائل العبرية، وإلى حد كبير يمكن إاعتبار المقيمين عليها أيتامها.

أما بالنسبة إلى ذراري «بني إسرائيل»، ومع كل قوة علاقتهم بالقدس المقدسة، فإن أرض إسرائيل لم تكن أبداً أرض الآباء، وذلك لأن الجزء الأعظم من آبائهم المتخيلين ولد في مكان آخر. إضافة إلى ذلك: لا وطن لأبطال التناخ، وليس فقط بالمفهوم السياسي اليوناني- الروماني، بل أيضاً بالمفهوم الضيق لمنطقة معروفة، واقية وآمنة. إن الإقليم في تعاليم الديانة التوحيدية الأولى لم يكن ملاذاً وملجأ لبشر عاديين أو متعبين، بل كانت تحدياً – قطعة أرض يجب أن تكون مستحقاً لها من أجل الفوز بها والتمسك بها، ولو لفترة مؤقتة.

وبعبارة أخرى، لم تكن أرض كنعان في جميع أسفار التناخ وطن «بني إسرائيل»، ولذا من ضمن جملة أمور أخرى لم تُسم باسمهم «أرض إسرائيل».

حكاية مكان - من أرض كنعان إلى أرض يهودا

إذا كان الإسرائيليون الحاليون بالكاد يعلمون أن مصطلح الملكية الشائع «أرض إسرائيل» غير موجود بمفهومه العام في أسفار التناخ، فإن مؤلفي المشناه والتلمود قد لاحظا ذلك جيداً ولحسن حظهما فقد حظيا بقراءته من دون المنظور القومي. ففي مِدراش هلخاه على سبيل المثال، وعلى ما يبدو من القرن الثالث للميلاد، كُتب بشكل شبه مثالي: «حظي كنعان بأن تسمى الأرض باسمه، وماذا فعل كنعان. عندما سمع كنعان أن إسرائيل دخلت إلى أرضه وقف وأخلاها لأجلها. قال له الله أنت أخليت من أجل ابني، على الرغم من أني سميت البلاد باسمك...» (مخيلتا الفصح، ١٨، ٦٩).[٢٠] ومثلما ذكرت في مقدمة هذا الكتاب، ليس فقط في التناخ بل في كل الفترة الممتدة حتى خراب الهيكل في العام سبعين الميلادي، لم تعتبر المنطقة كـ «أرض إسرائيل»- لا من حيث لغة سكانها، ولا في نظر جيرانها.

لكن لم تنقش أسماء الأماكن في التاريخ إلى الأبد، وقد حددت التغيرات الاجتماعية والديمغرافية ألقابا وتسميات جديدة. ومثلما يحدث في كل منطقة أخرى في العالم على مدى أربعمئة عام، فإن التكوّن السياسي لأرض كنعان أخذ في التغير بين القرن الثاني قبل الميلاد وحتى القرن الثاني للميلاد، وسيصبح معروفا أكثر وأكثر – حتى وإن لم يختف الاسم السابق

كلياً – كأرض يهودا. يستخدم يوسيفوس فلافيوس، الذي عاش في نهاية القرن الأول للميلاد، مصطلح «أرض كنعان» عندما يتطرق إلى الماضي، لكنه يلفت انتباه القراء إلى أن البلاد «تسمى الآن يهودا».[٢١]

لم تردنا الكثير من المعلومات حول الأحداث التي جرت في أرض كنعان منذ القرن الخامس للميلاد وحتى القرن الثاني قبل الميلاد، وهي الفترة التي ألفت وحررت فيها أسفار التناخ، وهذه خسارة. ولو أنها وردتنا لكنا أكثر كفاءة في معرفة أسباب كتابتها ولفسرنا معناها بشكل أفضل. إن تاريخ سكان مقاطعة يهودا الصغرى، التي تواجدت في هذه البلاد حتى احتلال الإسكندر المقدوني، بالكاد معروف لنا، وذلك لعدم توفر المصادر حول تلك الفترة، وهكذا الحال أيضاً فيما يتعلق بفترة بداية العصر الهيليني. ما هو واضح هو أن الأسفار المقدسة قد انتقلت من جيل لجيل، وتم نسخها أكثر من مرة. إن عملية نشر ديانة يهوه في المدن المحيطة بالقدس قد جنت ثمارها في تلك الفترة. ومثلما ذكر آنفاً، تواجدت في القرن الثاني للميلاد نواة كبرى من المؤمنين بإله واحد، بإمكانها التمسك برأيها وحتى التمرد على حاكم وثني من أجل الدفاع عن أسس إيمانها وطقوسها.

إن تمرد الحشمونائيم الذي وقع في السنوات ١٦٧ – ١٦٠ قبل الميلاد هو أحد الأحداث الحاسمة في انتشار التوحيد في تاريخ العالم الغربي. ورغم الخسارة المطلقة للمتمردين في حقل المعركة، فقد خلق تضعضع الإمبراطورية السلوقية وضعاً نادراً سمح بإقامة نظام حكم ديني مستقل، تحول أيضاً في العام ١٤٠ قبل الميلاد إلى مملكة ثيوقراطية سيادية. حتى وإن كان استقلال مملكة يهودا الذي استمر مدة سبعة وسبعين عاما قصير المدى، حتى مجيء بومبيوس (Pompeius) الروماني، فسيكون وجودها دعماً هائلاً لنشر اليهودية في العالم.

إن الأخبار التي وصلت لنا عن التمرد وردت من مصادر قليلة ومحدودة. أول وأهم وثيقة حوله هي كتاب المكابيين الأول. إضافة له هناك أيضاً: الكتاب اللاحق المكابيين الثاني، بعض الملاحظات العامة لدى مؤرخين هيلينين ورومانيين، وبعض الحكم التي وردت في التلمود. يظهر التمرد في كتابي يوسيفوس فلافيوس حرب اليهود وحروب اليهود بالرومان، لكن المؤرخ الروماني يستمد معظم روايته من كتاب المكابيين الأول ولا يضيف له أية معلومات

مهمة. وسفر دانيال التناخي، وغيره من الأسفار المسماة «الخارجية» أو «المخفية»، تم تأليفها وتحريرها في فترة الحشمونائيم، ولكن طابعها اللاتاريخي لا يساهم في استعادة الأحداث.

إن هوية مؤلف (أو مؤلفي) كتاب المكابيين الأول غير معروفة لنا. ويقدر بعض الباحثين بأنه قد عاش في يهودا قرابة الثلاثين عاماً بعد التمرد وكان مقرباً من عائلة الحشمونائيم خلال فترة حكم هوركنوس. لقد تم تأليف الكتاب باللغة العبرية، ولسوء الحظ فقد رفضه التراث اليهودي ولم يضمه إلى قائمة كتبه الرسمية.[٢٢] وقد ضاعت النسخة الأصلية من هذا الكتاب وما تبقى لنا هو نسخة يونانية تمت صيانتها بفضل الكنيسة. إننا إذن إزاء سخرية تاريخية: لولا نهج الاعتناء المهم بالنصرانية القديمة، لكان هناك شك كبير في إمكانية معرفة تاريخ اليهود منذ انتفاضة الحشمونائيم حتى خراب بيت المقدس، وحتى مؤلفات فيلون الإسكندراني ويوسيفوس فلافيوس نجت فقط بفضل الموقف المخلص الذي أبدته الحضارة الهيلينية- المسيحية إزاء النصوص القديمة.

عندما نقرأ بتمعن المكابيين الأول سنفاجأ بالفجوة الكبرى بين الرؤى التي تظهر فيه وبين تفسير التمرد الذي تنقله وزارة التربية والتعليم في إسرائيل. فمثلما قام المشروع الصهيوني بتأميم عيد الأنوار التقليدي (الحانوكا)، فإنه حاول بالشكل نفسه أن يخفي قدر الإمكان الطابع الإيماني للكتاب وللتمرد نفسه.[٢٣] إن الرواية التاريخية القديمة لا تشير بالمرة إلى انتفاضة «قومية» ظهرت على خلفية الصراع مع الثقافة الهيلينية الغريبة، وأقل من ذلك لا تشير إلى تمرد «وطني» هدفه الدفاع عن البلاد في وجه الغزاة الغرباء. ومثلما أنه لا يظهر فيه المصطلح «أرض إسرائيل» بالمرة، رغم الرأي الحاسم للمؤرخين الصهاينة، هكذا أيضا لم يذكر فيه «وطن» رغم أن المؤلف الخبير في التناخ عرف بشكل جيد الأدب اليوناني وعرف كيف ينسخ منه.

لقد اعتاد المؤمنون اليهود على امتداد سنوات عديدة على العيش في ظل حكام لا ينتمون إلى عقيدتهم. وطالما أن ملوك فارس، ومن بعدهم أوائل الحكام الهيلينيين، سمحوا لهم بعبادة إلههم الخاص، لم يظهر بينهم أي احتجاج ترك أثرا في التاريخ. بل إن الاضطهادات الدينية غير الاعتيادية التي قام بها أنطيوخوس إبيفانس الرابع (Antiochus Epiphanes IV) وبشكل خاص انتهاك حرمة الهيكل هي التي أثارت التمرد الجريء، تمرد متتياهو وأبنائه

ضد النظام الملكي وذلك لمجيء «الذين أرسلهم الملك ليجبروا الناس على الردة إلى مدينة موديعين ليقدموا الذبائح» (المكابيين الأول، ٢، ١٥). وقتل الكاهن الحشموناني العجوز أحد سكان يهودا الذي طلب تقديم القربان لآلهة أخرى وليس يهوديا يتبنى «الثقافة القومية» الأجنبية، وجند مؤيديه بقوله: «كل من يغار على الشريعة ومحافظ على العهد فليخرج ورائي» (المكابيين الأول، ٢، ٢٧).

كي ندرس مغزى كلمات مثل «متهلن» أو «متهلنين»، كتضاد لـ «عبريين» أصليين، وهي كلمات منتشرة في جميع تفسيرات الهستوريوغرافيا الصهيونية الرائجة، كان مؤلف سفر المكابيين مجبراً على الدخول في كبسولة زمان للوصول إلى العصر الحديث. وبما أنه لم يحظ بهذه الفرصة، لا تظهر هذه الأسماء في كتابه. من جهته، كما من جهة جميع مؤلفي التناخ من قبله، هناك فقط مؤمنون وخاطئون، عبدة الله السائرون على الصراط المستقيم، أو عبدة أوثان غير مختونين. ولقد كان بين سكان يهودا العديد من الأشخاص الذين مارسوا عبادة الأوثان أو بدأوا مجدداً بممارسة الطقوس الوثنية، ويجب الانفصال عنهم وهزمهم. وتدور رواية التمرد حول المحور المتوتر بشدة بين الخوف من الله وبين انتهاك فرائض التوراة، وليس بين ثقافة عبرية تعي ذاتها في مقابل ثقافة هيلينية أو لغة يونانية تحرضان ضدها.

حتى يهودا المكابي، ابن متتياهو، يشجع مؤيديه على المقاومة والمحاربة من أجل حياتهم ومن أجل قوانينهم الدينية، لا من أجل «بلادهم» (المكابيين الأول، ٣، ٢٣). ولاحقاً، عندما يقرر أخوه شمعون تجنيد جيش جديد، سيبرر ذلك بقوله: «قد علمتم ما فعلت أنا وإخوتي وأهل بيت أبي من أجل السنن والأقداس وما لقينا من الحروب والشدائد» (المكابيين الأول، ١٣، ٣)، ولا يقول أي شيء حول التضحية «القومية» أو حول المعاناة من أجل الوطن – وهي فكرة غير موجودة بتاتاً في يهودا.

إن جيش المكابيين، على خلاف الجيوش المرتزقة التابعة لمملكة الحشمونائيم المستقبلية، يتكون من متطوعين مؤمنين سئموا من فساد الكهنة الأخلاقي في المدينة العاصمة وعلى ما يبدو فقد عانوا أيضاً من عبء الضرائب التي فرضها الحكام السلوقيون. إن هذا المزج بين التطرف التوحيدي الشديد والاحتجاج الأخلاقي – الاجتماعي منح المتمردين طاقة فكرية

هائلة ويشكل مفاجئ عزّز صفوفهم. ومع ذلك، فمن المرجح الاعتقاد بأنهم كانوا أقلية في وسط المجتمع الفلاحي.[٢٤] وفي نهاية اشتباكات صعبة نجحوا في الوصول إلى القدس وتحرير الهيكل. إن تطهير المكان وبناية مذبح جديد للإله الواحد هو تتويج لانتصارهم. وسيكون تدشين هذا المذبح في يوم عيد وفق التقاليد الدينية اليهودية على امتداد سنين عدة.

من المثير للاهتمام أن الصراع بين اليهود الموحدين والشعوب الوثنية استمر من بعد السيطرة على القدس. وسيخرج جيش المتمردين من حدود بلاد يهودا، وسيغزو المناطق البعيدة – الجليل، السامرة، النقب، والجلعاد في شرقي الأردن – ويعيد اليهود المؤمنين إلى «بلادهم»، التي يستطيعون فيها عبادة إلههم براحة من دون الإغراءات الوثنية لجيرانهم. وتتوسع بلاد يهودا في نهاية المعارك وتضم مناطق مجاورة لها تنتقل إلى سيادة السلالة الكهنوتية الجديدة (المكابيين الأول، ١٠، ٣٠، ٤١). ويوافق الملك ألكسندر بالاس (Balas) على هذا الضم وسيعين يونتان، أحد أبناء متتياهو، في منصب الكاهن الكبير تحت رعايته الرسمية.

في نهاية هذه الدراما، وبعد انتهاء المعارك، عندما طلب رسول أنطيوخوس السابع، الملك الجديد، استعادة بعض المناطق التي احتلها الحشمونائيم، يضع المؤلف على لسان حاكم مملكة الحشمونائيم، شمعون الكاهن، الكلمات التالية: «لم نأخذ أرضا لغريب ولم نستول على شيء لأجنبي ولكنه ميراث آبائنا الذي كان أعداؤنا قد استولوا عليه ظلما حينا من الدهر» (المكابيين الأول، ١٥، ٣٣). هذا الادعاء الاستثنائي، الغريب في النص، يدل على المطالبة بحقوق أصلية جديدة تختلف عن المفهوم التناخي التقليدي وتقربنا من التراث الإقليمي للهيلينيين.

تشير العديد من العناصر في الكتاب (اللباس، الذهب، التضييفات في بلاط شمعون وعلاقته الحميمة بالحكام الهيلينيين الذي يدعمون الحشمونائيم)، إلى أن كُتاب البلاط، المتدينين، لم يعترضوا بالمرة على «التهلن» الذي بدأ ينتشر وسط نظام الكهنة الجديد. وليس سدى أن يوحنان الكاهن الأكبر، ربما راعي المؤلف، اختار اللقب اليوناني الجلي هوركانوس. نحن نعلم بأنه في أعقاب هذه السابقة سيتبنى جميع ورثته من سلالة الحشمونائيم أسماء غير عبرية وعادات حُكام آخرين في المنطقة. وفي نهاية المطاف، سَتُحفز مملكة الحشمونائيم وتيرة التهلن الثقافي لسكان القدس بالمقدار نفسه الذي ستحافظ فيه، ويشكل قاس، على الإيمان بإله واحد.

علينا ألا ننسى أن استخدام المصطلح «أرض آبائنا» يختلف كلياً عن المصطلح «باتريس» بمفهومه السياسي الأصلي. إن المصطلح القديم، الذي وُلد في البوليس (اليوناني) المُستقل قبل فترة طويلة من فتوحات الإسكندر المقدوني والذي عبر عن علاقة مواطنين سياديين بمدينتهم، قد أُفرغ بشكل كلي في الفترة نفسها من مفهومه الوطني الأصلي وظل في الفترة الهيلينية أشبه بصدى آخذ في الابتعاد لواقع تاريخي يتلاشى في الزمن. وفي يهودا التي انتقل فيها حكم الحشمونائيم بالوراثة ولم يكن مُنتخبا من قبل جماعة «عمومية- مدنية»، وهكذا كان أيضا ورثته الملوك السلاليون الذين حكموا مملكة يهودا - حتى السيطرة النهائية لروما في القرن السادس للميلاد- لا يشبه هذا الأمر بأي شكل القادة المنتخبين للمدن الديمقراطية اليونانية.

إن المكابيين الثاني هو كتاب يهودي- لاهوتي وهيليني في آن واحد أكثر من المكابيين الأول، ولسوء الحظ يعنى بالتاريخي على نحو أقل.[٢٥] إنه «يهودي» أكثر وتاريخي أقل لأن الإله يشارك بشكل فعال في الأحداث ويوجه التمرد بشكل مباشر فيه. وإنه هيليني أكثر لأنه وبعكس الكتاب الأول يظهر فيه وبشكل مفاجئ المصطلح «باتريس» (πατρίς) كأحد أسباب التمرد. وبعكس المكابيين الأول الذي كتب في القدس، فإن المكابيين الثاني الذي تم تأليفه لاحقاً في مصر الهيلينية وبلهجة يونانية، قد ورد فيه أنه وبعد الخطاب التجنيدي ليهودا كان أتباعه «مستعدين للموت في سبيل الشريعة والوطن (πατρίς)» (المكابيين الثاني ٨، ٢١).[٢٦] إن هذا الخطاب الغريب كليا عن التراث العبري، لا يحوّل النص إلى وطني بشكل خاص، وذلك لأن الهدف الرئيس للتمرد فيه أيضاً هو تطهير البيت وليس إقامة بوليس مستقل أو «دولة قومية» يهودية. ويستهل الكتاب بتدشين المذبح وينتهي بقطع رأس نيكنور، القائد العسكري السلوقي المعادي، وبتخليد هذه النصر كعيد شُكر يهودي لأعمال الإله.

إن التسلسل التاريخي، من تمرد ديني خالص من أجل ملوكية يهودية سيادية، هو عملية رائعة، ولكن الأدلة حولها قليلة، ومن الصعب تعقبها واستعادة تاريخ موثوق منها. في جميع الأحوال، تغير مفهوم الحيز الجغرافي بشكل كلي لدى ملوك الحشمونائيم، ونحن لا نعلم ذلك من أفكارهم، بل في أعقاب عملياتهم العسكرية- الدينية. وكما رأينا في المكابيين الأول، فقد ازدادت الأطماع الإقليمية لشمعون الكاهن الأكبر إلى جانب انتصاراته في

ميدان المعركة. وكأي كيان سياسي آخر في المنطقة، ستحاول مملكة يهودا توسيع حدودها بقدر الإمكان، وستنجح في ذلك. وفي نهاية حملة الغزوات المستمرة لملوك الحشمونائيم، وفي ذروة حكمهم، ستضم الـ «أرض» أيضاً منطقة السامرة، الجليل، ومنطقة أدوم؛ أي ستصل مملكة يهودا بشكل كبير إلى حجم أرض كنعان الفرعونية. ومع ذلك، فمن أجل التمسك بالمناطق الجديدة يستخدم اليهود الجدد إستراتيجيا جديدة تختلف عن تلك التي استخدمها آباؤهم، «العائدون من صهيون» الانعزاليون، والذين على ما يبدو شكلوا أدبياً شخصية يشوع «المُبيد». وخشي القدماء كما ورد آنفا من جيرانهم الوثنيين ونفروا منهم كلياً، أما حُكام يهودا الهيلينيون، الواثقون أكثر بذاتهم، فقد تجاهلوا كلياً أوامر الإبادة في التناخ، وعوضا عن ذلك هودوا بقوة ولهفة جموع جيرانهم المُحتلين. أجبر الأدوميم في النقب واليطوريون في الجليل، تحت الضغوطات الحشمونائية، على التخلص من قلفتهم (عذرتهم) وصاروا يهودا في كل شيء. وهكذا ستكبر وتتضاعف طائفة المؤمنين اليهودية وهكذا أيضاً ستصير أرض يهودا أكثر اتساعاً.

لم يكن هذا التحول الديني الهائل حكراً على مملكة يهودا، وبدءا من هذه الفترة، وبشكل خاص بفضل اللقاء المثمر بين التوحيد والثقافة اليونانية، ستصبح الديانة اليهودية نشطة ومهودة، وهكذا ستنتشر حول البحر المتوسط وستستحوذ على العديد من العقول.[٢٧] وإن تواجدت في بابل جماعة توحيدية بشكل متواصل منذ القرن الخامس قبل الميلاد، فإنه بعد ذلك بثلاثمئة عام خرج من يهودا مهاجرون إلى جميع عواصم العالم الهيليني وبدأوا ينشرون عقيدتهم بشكل علني.

كيف كانت علاقة اليهودائيين المهاجرين والعديد من المتهودين بأرض كنعان التي تحولت خلال عملية بطيئة إلى أرض يهودا؟ هنا ستظهر لأول مرة القضية التي سترافق دراسة الديانة اليهودية في الطوائف وفي المملكات التي تبنتها حتى العصر الحديث. إن فهم جوانب مختلفة في علاقة يهود مؤمنين بأرض التناخ في إمكانه أن يساهم كثيراً في تطور العقيدة ذاتها. غير أنني سأركز في هذا الفصل الفرعي وبسبب قلة المصادر، على حضور أرض يهودا في قلوب المثقفين اليهود الرواد. وعلى وجه الدقّـة لدى اثنين منهم وإن كان من الصعب تقويم إلى

أي مدى يمثلان قطاعات واسعة. وبشكل خاص لا يمكن أن نعلم إن كانت أقوالهما تعبر عن الحالة المزاجية لجموع المتهودين الذين عاشا بينهم وصليا معهم في الكُنس الجديدة.

يُمكن أن نعتبر فيلون الإسكندراني أول فيلسوف يهودي، وذلك إن تجنبنا أن ندرج ضمن هذه الفئة مؤلفي أسفار الأنبياء أو كوهيلت (سفر الجامعة) في التناخ. وقد نشط هذا المثقف اليهودي المبدع في الإسكندرية في بداية الميلاد وأراد مزج اللوغوس الأفلاطوني مع توراة موسى. ولأنه هيليني منذ الولادة، لم يكن يجيد العبرية، لكن ترجمة التناخ لليونانية والتطور الكبير لتقريب مثقفين وثنيين من التوحيد اليهودي، سمحا له ببناء نظرية لاهوتية منظمة. وفي جميع الأحوال، وبنفس القدر الذي تمنى فيه هذا المفكر أن يتهود العالم، هكذا أيضاً لم يخف علاقته الوطيدة بالقدس.[٢٨]

إن لم يكن مصطلح «أرض إسرائيل» معروفا في الأدب الهيليني اليهودي، فإن مصطلح «أرض مقدسة»، والذي يظهر بقلة في أسفار التناخ، صار رائجاً فيه، حتى أن فيلون يستخدمه في أحيان متقاربة.[٢٩] سنصادف في كتابات الكاتب الإسكندراني المصطلح الهيليني «وطن»، ولكن كمبدأ، وبشكل منطقي للغاية، لا يربط بين بلاده المقدسة وبين وطنه الدنيوي:

في الوقت نفسه الذي يعتبرون فيه [اليهود] المدينة- الأم [المتروبوليس] خاصتهم مدينتهم المقدسة، والتي يتواجد فيها الهيكل المقدس للإله الأعلى، فهم يعتبرون وطنا كل واحد من أماكن إقامتهم، والتي كسبوها من آبائهم وأجدادهم وآباء أجدادهم وحتى من أجيال أكثر قدماً، والتي ولدوا وعاشوا فيها.[٣٠]

تذكرنا جمل فيلون هذه، بكيفية ما، بالتصنيف الذي صاغه سيسرون قبله بسنوات قليلة. فهنا أيضاً يتواجد الوطن، غير السياسي، الذي نولد فيه، نكبر ونتكون، إلى جانب مكان آخر نتوق إليه، ولا تصطدم العلاقة به بشعورنا نحو أول منطقة عهدناها. ولكن المكان «الآخر» بالنسبة إلى سيسرون هو الحيز المدني الذي نشط فيه، حيز يشكل تعبيرا لسيادته المدنية على وطنه. والمكان «الآخر» لفيلون هو مكان بعيد للتوق الديني. وقد عبّر سيسرون عن الخيال السياسي الآخذ في الاختفاء، أما فيلون فإنه يعبر عن الخيال الديني الجديد الذي سيتكون في القرون التالية.

إن المدينة، الأكثر قداسة من البلاد، يجب أن تكون غالية لكل مؤمن يهودي، ولن ينساها مطلقا لأنها الأصل والمنشأ لانتشار اليهودية، مثلما كانت المدن اليونانية القديمة للمستوطنين الهيلينيين في المستوطنات، رغم أنها ليست وطنه، والمؤمن اليهودي المخلص لم يخطر له مطلقاً الهجرة إليها.

أقام فيلون معظم حياته في الإسكندرية في مصر التي تبعد مسافة قصيرة عن الأرض المقدسة. بل يعتقد أنه قد حج مرة واحدة إلى القدس، رغم أنه لا يمكن التيقن من ذلك. وقد عاش قبل خراب الهيكل، وكان بإمكانه لو أراد أن يختار أن يقيم بقربه، في «المتروبوليس». لقد كانت مملكة يهودا في تلك الفترة تحت الحكم الروماني، تماما كمصر، وكان التنقل بين البلدين حرا وآمنا. ولكن، مثلما لم يخطر على بال مئات الألوف من يهود بلاد النيل الهجرة إلى بلادهم المقدسة القريبة، هكذا اختار الفيلسوف الإسكندراني أن يعيش ويموت في «وطنه» الأصلي.

ربما كان فيلون أول من صاغ بوضوح علاقة المؤمن اليهودي ببلاده من جهة، وعلاقته بالقدس مدينته المقدسة من جهة أخرى. وسيأتي العديد من بعده، وسيتعمقون، ويتوسعون، وسيعرضون جوانب أخرى في مجموع هذه العلاقات المعقدة والمثيرة. لكن جوهر العلاقة لن يتغير كثيراً- المكان المقدس لن يتحول أبداً إلى وطن لليهود وجموع المتهودين الذين سينضمون إليهم وسيزيدون بمئات الألوف «الشعب المختار».

ومن المثير إلقاء الضوء على جانب آخر في تصوّر فيلون للقدس ولأرض يهودا، وهو جانب سنعثر عليه في المستقبل البعيد في المسيحية، والتي تبنت بخلاف اليهودية وصانت كما هو معلوم كتابات فيلون اليهودي. ولقد شاهدنا أعلاه كيف أن المكان هو أكثر من كونه قطعة أرض موجودة، وبالنسبة إلى الفيلسوف هو نوع من المدينة العاصمة الروحية التي يتوق جميع اليهود في العالم إلى قدسيتها. ولكنه يذهب في خياله الديني إلى ما هو أبعد من ذلك، وسيكتب بأن المدينة الأبدية الإلهية ليست موجودة على الأرض وليست مبنية «من خشب أو حجر».[٣١] هذا القرار المفاجئ ملائم لموقفه، فبالنسبة لأرواح الحكماء الأفذاذ فإن حيز السماء هو الوطن الحقيقي، أما الأرض الواقعية فهي مكان غريب.[٣٢] وكما ورد في الفصل السابق، سيكون أغسطس بعد أربعمئة عام هو الذي سيحوّل السماء الواسعة إلى وطن جميع المؤمنين وليست فقط مكاناً روحياً لعلماء فريدين.

ولئن كان التأريخ الصهيوني قد بذل قصارى جهده من أجل عرض فيلون كوطني يهودي،[٣٣] فقد كان أكثر صعوبة أن يفعل ذلك مع مثقف آخر هو يوسيفوس فلافيوس. والسبب بلا شك هو أن هذا المؤرخ اليهودي الكبير خان رفاق المعركة، فعبر الحدود وانتقل إلى معسكر العدو الروماني. ومع ذلك، استوعب التأريخ قدر الإمكان من كتابه المركزي كي يعرض انتفاضة العام ستة وستين الميلادي كـ «تمرد وطني كبير». تحولت هذه الانتفاضة، وحصار مسادا في نهايتها إلى علامات تاريخية فارقة في التطلع الحديث للاستقلال اليهودي، وبالطبع إلى مصدر لا ينضب للفخر الصهيوني.

لم تثر حقيقة أن التركيبة السكانية المتنوعة في يهودا القديمة قد تكلمت مزيجا من اللغات ولم تعرف مصطلحات أساسية في المواطنة، السيادة، أو الإقليم القومي، اهتمام وكلاء الذاكرة الصهاينة. وقد ردد تلاميذ إسرائيل على امتداد السنين بأن «مسادا لن تسقط مرة أخرى»، وكان من المفترض بهم في شبابهم أن يضحوا بحياتهم طواعية في ظل هذا الأمر القومي. وتم تسفيرهم في شبابهم لمشاهدة العرض الضوئي- الصوتي في سفح الجدران المحصنة التي بناها هيرودوس خوفا من تمرد رعاياه، وعند تجندهم للجيش، يقسم الجنود في دولة إسرائيل على كتاب التناخ في مركز قمة الجبل، بالضبط في المكان نفسه الذي تواجد فيه قصر الملذات والحمام الروماني للملك اليهودي- الأدومي الماجن.

إن الأوائل مثل الأواخر لم يعلموا أن أجدادهم الحقيقيين لم يعرفوا على الإطلاق ولعدة سنين الاسم مسادا. وبعكس خراب الهيكل، الذي انطبع بعمق في ذاكرة الجماعات الدينية اليهودية، لم تكن كتب يوسيفوس فلافيوس معروفة في الأوساط الرابانية (الحاخامية)، لكن في الواقع، فإنه فقط من خلالها عرف أنصار القومية الحديثة عن أعمال القتل والانتحار الجماعي لإليعازر بن يائير ورفاقه السيكريكيين. وهناك شك فيما إذا كان حدث هذا الفعل الجنوني في الواقع، لكن في جميع الأحوال ما كان من الممكن أن يكون نموذجاً يحتذى به في التراث اليهودي وذلك لأنه لم يحدث من أجل الله.[٣٤]

لقد عاش يوسيفوس بعد فيلون بجيل أو جيلين. وكان هذا المؤرخ الكبير من مواليد القدس وعاش فيها قبل خراب الهيكل وهاجر منها بعد خرابها. وبما أنه المصدر الرئيس،

والحصري تقريباً، للأخبار التي وصلتنا حول تمرد الزيلوت في العام ستة وستين الميلادي، فإن موقفه إزاء «أرض مولده» مثير جداً. وبالطبع يجب أن نأخذ في الحسبان أنه كتب كتبه كيهودي عاش براحة في روما، وليس كيهودائي شارك بشكل فعال في التمرد.

إن عكسنا التسلسل الزمني، وقرأنا تاريخ حرب اليهود ضد الرومان من النهاية التراجيدية، سنفاجأ بوجود خطاب يثير صداه انطباعاً وطنياً، وقد أورد يوسيفوس هذا الخطاب على لسان إليعازر بن يائير، السيكريكي المنتحر من مسادا. هذا الأخير، بمحاولته إقناع رفاقه بقتل نسائهم وأبنائهم ووضع حد لحياتهم، يتحدث عن حرب الحرية وعن الاستعداد من أجل الموت، وليس سدىً، بل كي لا يسقط في الأسر الروماني.[٣٥] ومع ذلك لا ينسى يوسيفوس أن يخبرنا بأن هذه الجماعة السيكريكية لم تتردد قبل صعودها إلى مسادا في قتل سبعمئة شخص من يهود بلدة عين جدي، بينهم نساء وأطفال.

سواء من خلال استرجاع أسباب التمرد أو من خلال تحليل سلوك قادته وطرق عملهم، فإن يوسيفوس لا يعتبر هذه الأحداث التي يصفها «تمردا قوميا». حتى وإن ضمت ثروته المصطلحية تعبيرات من التراث الهيليني، كـ «وطن» أو «أرض الآباء»، وحتى إن كانت الحرية (الأرستقراطية) عزيزة عليه، فإن المتمردين بالنسبة له هم آخر «الوطنيين».

لقد اندلعت شرارة التمرد بصدام بين مؤمنين يهود وجيرانهم الوثنيين، «السوريين»، في المدن المختلطة. وفي الواقع فقد هود الملوك الحشمونائيون في الماضي وبقوة غالبية السكان الذين تم احتلالهم، ومع ذلك وحتى في فترة حكمهم واجه التهويد الذي فرضوه على سكان المدن التي كان يقيم فيها عبدة الأوثان أصحاب الثقافة الهيلينية المتطورة صعوبات جمة. وسبب ثان للتمرد أنه بعكس سياستهم في الماضي مارس المفوضون الروم سياسة تعسفية وغير مسؤولة إزاء العقيدة اليهودية، وهكذا ألحقوا ضرراً جسيماً بقداسة الهيكل.

بالإضافة إلى ذلك، أثارت السياسة الضريبية الجديدة استياء اجتماعياً وغلياناً طبقياً. وخلقت هذه الظروف الاجتماعية- الموضوعية مجتمعة فرصة لجماعات دينية متطرفة- مسيانية لتحريض قسم من الفلاحين الفقراء والاستعانة به للسيطرة على القدس.

ورغم أن يوسيفوس شارك بنفسه في بداية التمرد، إلا أنه يتحفظ وينفر من المتمردين الذين

يعتبرهم مسؤولين عن ضياع الوطن.[36] ويصف يوسيفوس المتمردين باللصوص والأوغاد الخطيرين الذين زرعوا الرعب في محيطهم وقتلوا العديد من إخوانهم في العقيدة. ووفقاً لرأيه، فإن شمعون بار غيورا ويوحنان من غوش حلاف (الجش)، على سبيل المثال، انتهكا فرائض التوراة ومسا أرض الآباء.[37] وسقوط القدس وخراب الهيكل لم يحدثا بسبب «خيانة» القيادة التقليدية للسكان، والتي حاولت بجميع الوسائل مصالحة الحكام «الغرباء»، وإنما بسبب متطرفين متعصبين للدين، واصفاً إياهم بالمتهاونين والمتهورين أصحاب الرؤوس الحامية.

يعتبر يوسيفوس في كتاب آخر وبنبرة مختلفة بعض الشيء أن من الضروري أن يؤكد- وذلك في سياق دفاعه عن قدسية السبت التي أدت وفق رأي المفترين إلى سقوط القدس- أن اليهود المؤمنين «يفضلون دوما الالتزام بالقوانين وإطاعة الله أكثر من إنقاذ الروح والوطن».[38]

لقد اعتبر يوسيفوس يهودا بلدا له وكانت غالية عليه. أما القدس فقد اعتبرها سليل الكهنة هذا مدينة الآباء. بالإضافة إلى ذلك يجب أن نعلم أنه عندما يصف يوسيفوس الإقليم الذي كان مسرحاً لمجريات التمرد فإنه يقسمه إلى ثلاث بلاد مختلفة: بلاد الجليل، بلاد السامرة وبلاد يهودا.[39] هذه المناطق الإقليمية الثلاث ليست لبنة إقليمية واحدة، وأرض إسرائيل كـ «مفهوم» غير قائم عنده على الإطلاق.

إلى جانب ذلك، فإن يوسيفوس «يُصحح» في كتابه قدم (عراقة) اليهود، وهو ثاني أكبر كتاب له يحاول فيه استعادة تاريخ العبريين منذ منح الوعد لإبراهيم مؤلفي التناخ بعض الأحيان ويضيف وفق خياله الخصب: «إني أمنح الحكومة هذه البلاد، وسيملأون كل قارة وكل بحر تراه عين الشمس». ويصرح باسم الله لاحقاً أكثر على هذا النحو: «تتساءل أنت الجيش المبارك، الذي تحول إلى شعب كبير كهذا؟ ما زال صغيراً في هذا الحين وأرض كنعان تحتويه، ولكن اعلموا أن العالم كله ممهد أمامكم كمكان إقامتكم للأبد، وستقيمون بجماهيركم في الجزر واليابسة».[40]

بهذه الكلمات يرتبط يوسيفوس مع التصور الديني- الكوسموبوليتي لفيلون الإسكندراني. لكنه يدوّن هذه الأفكار بعده بفترة وجيزة، عندما يكون وجود اليهود والمتهودين في حوض البحر المتوسط وبلاد ما بين النهرين في أوجه. ولحظة قبل تراجع هذا

الوجود، فإن تصور حيز الوجود اليهودي خاصته يأخذ منحى جديداً. فبلاد اليهود ليست إقليماً ضيقاً ومحدوداً، بل بلاد- العالم. ولا يتواجد أصحاب العقيدة اليهودية في كل مكان وموقع كعقاب- يوسيفوس يعلم بشكل جيد أن السكان اليهودائيين ورغم الهزيمة المرة التي منوا بها لم ينفوا قطّ - بل إن الله أعدهم لذلك منذ البداية.

وبالطبع، فإن الخلاص السماوي وفق رؤية الكاهن الذي هاجر إلى روما، سيضم عملية عودة إلى صهيون، وليس معناه تجميع اليهود في إقليم قومي، بل نبوءة آخروية لبناء الهيكل من جديد. وهكذا، ورغم البعد الثقافي والعقلاني بينه وبين مؤلفي التلمود والمدراشيم، والذين بدأوا في الفترة نفسها بتطوير التوراة الشفوية في يهودا وبابل، فإنه شريك لإيمانهم الشديد بالخلاص.

ورغم أنه تتبع بشكل جيد أحداث تمرد الزيلوت، ورغم التحيزات الأيديولوجية واللاهوتية والأدبية التي يحتويها كتابه، فإن كتابته تأريخية من الدرجة الأولى، ومن الواضح أنه لم يتكون لدى يوسيفوس منظور تاريخي رحب ليضع داخله تمرد العام ستة وستين الميلادي. وسنضطر إلى انتظار التمردين الكبيرين القادمين وفشلهما الذريع لتفسير جوهر الغليان التوحيدي- المسياني الذي غمر الشواطئ الجنوبية لحوض البحر المتوسط في القرون الأولى للميلاد. وما يثير الدهشة هو تعنت الأدبيات البحثية الصهيونية على عدم اعتبار التمردات الثلاثة التي جرت خلال فترة زمنية يبلغ أمدها سبعين عاماً، جزءا من ظاهرة واحدة - نضال التوحيد الهائل ضد الوثنية.

زاد تعاظم الديانة اليهودية في أعقاب التهود الواسع من التوتر الديني بين الهيلينيين اليهود وبين جيرانهم عبدة الأوثان في المدن المركزية في أنحاء الإمبراطورية الرومانية. ومن أنطاكيا حتى كيرنايكة (برقة)، مروراً بقيساريا والإسكندرية، ارتفعت وتيرة الاحتكاكات حتى الانفجار الأول في السنوات ٦٦- ٧٣ للميلاد في بلاد يهودا. إلا أن قمع التمرد في القدس كان مقدمة لانتفاضة أوسع وأكثر دموية، في الأعوام ١١٥- ١١٧ للميلاد.

لقد حاولت الديانة اليهودية المتوسعة والثائرة مرة أخرى مواجهة الوثنية الرومانية في شمال إفريقيا، مصر، وقبرص من دون أدنى شعور «وطني» زعم أنه كان موجوداً في يهودا. ولا نعثر في انتفاضات الطوائف اليهودية المسماة في التأريخ الصهيوني «تمرد المنافي» وذلك من أجل تأكيد المحور «القومي» المُتخيل، على أي تعطش للعودة إلى أرض الآباء ولا نعثر

أيضاً على أي «إخلاص» أو علاقة بوطن أصلي بعيد. إن القتل والمجازر المتبادلة، والتدمير المنهجي للمعابد والكُنس في هذا التمرد العسير، يدل على قوة الإيمان بإله واحد، ويدل في الواقع على درجة التعصب والتعطش الشديد للمسيح. وتشير هذه الدلائل أيضاً إلى آلام الولادة الصعبة للتوحيد قبيل تحوله إلى ظاهرة عالمية.

لقد كان تمرد بار كوخفا في يهودا في الأعوام ١٣٢ - ١٣٥ للميلاد بمثابة الوتر الأخير في المحاولة المسيانية اليائسة لمواجهة الوثنية بالقوة. وأدت الهزيمة المطلقة لهذا التمرد إلى تسريع الانهيار والإنسحاب الكُلي لليهودية الهيلينية من حول البحر المتوسط، وتم تبديلها بأختها الما بعد-مسيانية الصُغرى - المسيحية. وسيتم تبديل الأسلحة، ولكن لن يتم تبديل النظرة «الأحادية الإله» المغرية والمجندة ذات الطابع السماوي أحادي الجانب.

في المقابل، ومن القدس شرقاً، حظيت الديانة المسيحية بنجاح أقل نسبياً وأدت هزيمة الديانة المسلحة إلى ازدهار الديانة التفسيرية التأويلية؛ أي إلى ازدهار اليهودية الرابانية السلمية. والمشناه، أهم كتاب يهودي منذ أسفار التناخ التي ظلت تكتب بالعبرية، تم تحريرها وجمعها نهائياً على الأرجح في الجليل في بداية القرن الثالث للميلاد. أما التلمود الأورشليمي والتلمود البابلي فقد تم تأليفهما بين نهاية القرن الثالث ونهاية القرن الخامس للميلاد (ربما حُرّر التلمود البابلي نهائياً ولكن أكثر لاحقاً)، في الحيز الذي بين صهيون وبابل، وليس من قبيل الصدفة حدوث ذلك في مناطق كانت فيها اللغات والثقافات اليونانية قليلة التأثير. فكيف كانت علاقة الكتب الرابانية اليهودية المركزية إزاء الإقليم الذي سُمي حتى ذلك الحين أرض يهودا والذي منذ الأمر القيصري الروماني من بعد تمرد بار كوخفا سيسمى سورية- بلسطينا (Syria Palaestina)؟

الظهور الأول - أرض إسرائيل في الشريعة

لا يمكن العثور في جميع نصوص الشريعة اليهودية (المِشناه، التلمودان، المِدراشيم والتوسفوت) على كلمة «وطن». فهذا المصطلح الذي كما ذكرنا آنفاً استمد معناه الحديث من التقاليد اليونانية-الرومانية، انتقل من خلال الديانة المسيحية إلى أوروبا، لكنه لم ينتقل بتاتاً إلى (الخطاب) التوحيدي الراباني. ولم يكن حاخامو المشناه والتلمود، مثل سابقيهم مؤلفي

أسفار التناخ، «وطنيين» قطّ. إن الذين عاشوا في بابل، تماماً كما ملايين اليهود والمتهودين الآخرين في حوض البحر المتوسط، لم يروا ضرورة في الهجرة إلى أرض التناخ رغم المسافة القصيرة بين البلدين. وعلى النقيض من الأدبيات الهيلينية - اليهودية، لا يظهر المصطلح «وطن» في الأدبيات الشرائعية، لكن الاسم «أرض إسرائيل» يظهر فيها لأول مرة.[41]

هاجر هلال العجوز، أحد مؤسسي اليهودية الفريسية، في القرن الأول للميلاد من بابل إلى القدس. إلا أن حركة الهجرة منذ القرن الثاني للميلاد كانت معكوسة في أساسها. فـ «شعب البلاد» ظل في أرضه، لكن هجرة المتعلمين، على ما يبدو بسبب التنصر الواسع، أقلقت بشكل صعب المراكز الدينية في يهودا والجليل، وهكذا على ما يبدو ستولد «أرض إسرائيل» الرابانية.

من الصعب معرفة الفترة التي اخترع فيها المصطلح والسبب الفوري الذي أدى إلى ظهوره. وقد يكون سبب أول استخدام له متعلقا بإلغاء الرومانيين بعد تمرد بار كوخفا الاسم «فروبنيكيا يوديا» حيث بدأوا يستخدمون إلى جانب آخرين كثيرين المصطلح القديم بلسطينا. ونظرا إلى عدم اعتبار الجليل جزءا رئيسا من يهودا، بدأ رابانيون محليون بإدراج الاسم الجديد ضمن أقوالهم. وربما قد ظهر هذا المصطلح من أجل تعزيز مكانة المراكز الدراسية في الجليل والذي رغم الاحتلال الحشموناني لم يكن أبداً جزءا من بلاد يهودا. ويمكن الافتراض بأن تدمير القدس ومنع اليهود من الدخول إليها أديا إلى ارتفاع مكانة الاسم بشكل كبير.

وقد سبق أن افترض يشعياهو جافني، وهو باحث كبير لفترة المِشناة والتلمود يعمل في الجامعة العبرية- القدس، احتمال أن تكون مركزية الـ «أرض» في الأدبيات الشرائعية قد ظهرت في فترة متأخرة نسبياً.

إن نسبة التطرّق إلى أرض إسرائيل في تعاليم أوائل التنائيم قليلة وتكاد تكون شبه معدومة، في أقوال الأجيال الثلاثة الأولى للتنائيم*، وفي الواقع حتى بعد تمرد بار كوخفا. وكل من يراجع مئات المقالات التي ألفها حاخامون مثل رابان يوحنان بن زكاي، رابي يهوشع، رابي إلعازار بن عزاريا، وحتى رابي عكيفا، سرعان ما سيكتشف الغياب الكامل لمقالات تناقش

* حاخامو الميشناه في التلمود عرفوا باسم تنائيم Tannaim ومفردها تاناTanna . وهناك تعاليم عديدة في الميشناه تنسب إلى اسم تانا معين. (المترجم)

جوهر وخصال أرض إسرائيل بمركزيتها إزاء الشتات وما يتلخص من ذلك، وذلك بعكس انشغالهم المكثف بالفرائض المتعلقة بأرض إسرائيل.[٤٢]

ويبدأ التحول بحسب رأي جافني، بعد تمرد بار كوخفا في العام ١٣٥ للميلاد. يمكن أن نستنتج من أقواله، رغم أنه لا يطرح هذا الاستنتاج، بأنه من هذه الفترة صار المصطلح الغريب والجديد «أرض إسرائيل» لقباً متعارفاً عليه إلى جانب الأسماء السابقة والمعروفة كـ «أرض يهودا» أو «أرض كنعان».

وما يؤكده هذا الباحث المقدسي هو أنه نظراً إلى ارتفاع مكانة الطائفة البابلية، وتهديد المكانة المسيطرة للرابانيين في يهودا، بدأت «أرض إسرائيل» تحظى بفضائل لم تكن معروفة في السابق. وحتى في المِشناه سنصادف الأقوال «أرض إسرائيل مقدسة من بين كل الأراضي» (كتاب الطهارة، فصل كليم ١، ٦) أو «أرض إسرائيل طاهرة، وحماماتها طاهرة» (كتاب الطهارة، فصل المكفوت ٨، ١).[٤٣] وما بقي للتلمود الأورشليمي هو تأكيد هذه الأحكام (كتاب الأعياد، فصل الشواقل، ١٥، ٤) وإضافة غيرها.

هناك تشديد في التلمود البابلي على شعائر الأرض المقدسة وفيه أحكام جديدة: «الهيكل أعلى من كل أرض إسرائيل، وأرض إسرائيل أعلى من جميع الأراضي» (كتاب الأقداس، فصل الذبائح، ٥٤، ٢)، «عشر ركائز من الحكمة نزلت على العالم تسع أخذتها أرض إسرائيل وواحدة لكل العالم» (كتاب النساء، فصل الزواج، ٤٩، ٢)، وهلم جرا.

مع ذلك، يمكننا أن نجد في التلمود البابلي إلى جانب هذه الأحكام آيات تفترض بأنه «مثلما ممنوع الخروج من أرض إسرائيل إلى بابل هكذا ممنوع الخروج من بابل إلى باقي البلدان»، وبعد ذلك «كل من يقيم في بابل كأنه مقيم في أرض إسرائيل» (كتاب النساء، فصل القران، ١١١،١). ليس هذا وحسب، بل إنه يحتوي على تفسير مُميز لنفي العام السادس قبل الميلاد: «لماذا نُفيت إسرائيل إلى بابل أكثر من جميع البلاد، لأن بيت أبيها أبراهام كان من هناك، ما أشبه هذا الأمر بإمرأة تخاصمت مع زوجها، فإلى أين تشدّ رحالها، إلى بيت أبيها» (توسفتا، بيا كما، ٧، ٢). إن مقارنة «شعب إسرائيل» بإمرأة مُطلقة عائدة إلى بيت والدها، لا تدعم بشكل خاص صورة المنفى المؤلم في بلد غريب وغير معروف.

تضم الكتابة التلمودية المدراشية عددا غير قليل من التناقضات، وكأي كتب دينية غيرها في التاريخ، يكمن في ذلك نفوذها الشديد. وبما أن هذه الأدبيات الواسعة هي أكبر مجموعة وثائق لاتاريخية يمكن تخيلها، من الصعب تحديد المدة التي كتبت فيها كل مقولة بالضبط ومتى عاش الرابي الذي طرحها للنقاش. لكن يمكن الافتراض بحذر بأنه خلال عملية إضعاف سيطرة العقيدة اليهودية في أرض يهودا وتبديلها بالمسيحية، وبشكل خاص منذ القرن الرابع للميلاد، تظهر أهمية المركز المقدس ويزداد السجود الروحاني نحوه. ففي نهاية الأمر، حررت الكتب المقدسة نهائياً في هذه البلاد وفيها أيضاً منحت أسس النبوة.

إن مساحة المكان ليست واضحة دائماً، ولكنه يمتد بشكل عام من عكا شمالاً وحتى أطراف المدخل الجنوبي لأشكلون (عسقلان) - مدينتان وثنيتان نموذجيتان. مناطق عديدة من أرض كنعان التناخية لم تكن تدرج تماماً في قدسية الأرض الدينية. فعلى سبيل المثال لم تعتبر بيت شان (بيسان) وضواحيها أو قيساريا وما وحولها جزءا منها لوجود العديد من عبدة النجوم والأبراج في هذه المناطق.[٤٤] وموشيه فاينفيلد، باحث في التناخ والتلمود، وهو أيضاً من الجامعة العبرية، ادعى بأن «الاستعداد للتخلي عن مناطق من أرض إسرائيل من أجل أداء فريضة هدايا الفقراء [استطاع الفقراء الحصول على قسم من المحصول في السنة السابعة إن لم تكن الأرض مقدسة] الأمر الذي يعبر عن المفهوم الذي يعتبر التمسك بالأرض وسيلة لهدف، وهو الحفاظ على التوراة، وليس هدفاً بحد ذاته».[٤٥]

ومع ذلك فقد بقي الإقليم الأرض- إسرائيلي في نظر مؤلفي الشريعة مكاناً لتطبيق فرائض خاصة؛ أي الفرائض المُتعلقة بالأرض، على سبيل المثال:

رقابة خاصة على أحكام النجاسة، توزيع الهدايا المقدسة والحفاظ على أحكام الشميتا*. لقد كان من الصعب على مزارع يهودي عاش في تلك الفترة أن يعتني بالأرض ويعيش منها إن أعتبرت جزءاً من أرض إسرائيل. ومنذ القرن الثالث للميلاد بدأ إحضار الأموات إلى

* "السنة السبتية" وبالعبرية "شنة شميتاه" هي السنة التي يجب أن تُراح فيها الأرض، وكلمة شميتاه كلمة عبرية معناها تبوير الأرض لإراحتها. وقد جاء في العهد القديم، في سفر اللاويين وفي مواضع أخرى، أن الإله يأمر شعبه بأن يزرع الأرض ست سنوات على أن يريحها في السنة السابعة. (المترجم)

الأرض المقدسة كبديل للذين يعيشون فيها. وبما أنه وفق التناخ أحضر أيضاً جثمانا يعقوب ويوسف من مصر، فقد اعتبر الدفن في أرض إسرائيل ميزة خاصة وهدف أيضاً إلى تسريع الفوز بالآخرة. وتم دفن رؤساء المدارس الدينية والشخصيات المرموقة التي سمحت لنفسها بالنفقات المالية وفق ذلك في بيت شعاريم ولاحقاً أكثر في طبريا في الجليل.[٤٦]

إن كان هناك اشتياق ما فإنه سيكون حول المدينة أكثر منه حول الإقليم. وعلى غرار ما شاهدناه سابقاً لدى فيلون، فإنه حتى في أوساط كتاب المِشناه والتلمود تبرز القدس أو صهيون في المئات من الأقوال والتفاسير. وحضور هذه الأقوال والتفاسير أهم بكثير من الحيز الإقليمي الذي تدور التعليقات حوله في الأساس في التشريعات الطقوسية – الزراعية. ووجد موشيه فاينفيلد ضرورة في التركيز على أنه حتى وإن ظلت الأرض في الديانة اليهودية وعلى العكس من الديانة المسيحية حقيقة ملموسة مهمة، فإنه «قبيل نهاية فترة الهيكل الثاني بدأ ترويج مصطلح الأرض، مثلما جرى بالنسبة إلى القدس. واعتبر توريث الأرض كأخذ جزاء في العالم القادم (عالم ما بعد الموت) كما تم تفسير القدس بصورة مثالية كملكوت السماء والقدس الروحية».[٤٧]

وبما أن التلمود البابلي تحول إلى كتاب مُلزم ومسيطر بين معظم الجماعات اليهودية، فقد تم استخدامه كنص تعليمي رئيس في المدارس الدينية. ولقد تطورت ونمت العلاقة بالأرض المقدسة في العديد من الدوائر اليهودية استناداً إلى التفسير التلمودي للتناخ، أكثر من قراءة كتب التناخ وحدها. وتحولت كل مقولة فيه إلى مقدسة، وكل جملة تحولت إلى إلزامية. ومفاهيم المنفى والخلاص، الثواب والعقاب، الخطيئة والغفران، استمدت من الشريعة رغم أنها تلقت بطبيعة الحال تفسيرات مختلفة ومتنوعة.

وإن وجدنا في التوسفاتا* التصريح المهم الذي يحدد بأن «على الإنسان أن يتواجد في أرض إسرائيل حتى في مدينة يعبد معظمها النجوم وليس في خارج البلاد، ولذلك لأن المدينة التي

---

* مجموعة تقاليد من فترة التنائيم لم يتم شملها في الميشناه، وهي النسخة الأولى المكتوبة من الشريعة اليهودية التي كانت تتناقل شفوياً. (المترجم)

كلها إسرائيل تدل على أن الإقامة في أرض إسرائيل توازي جميع فرائض التوراة» (كتاب الأضرار، فصل عبادة الأوثان، ٥، ٢)، فسنجد أيضاً شحنة مضادة أخرى ولا تقل أهمية كامنة في التراث الديني واستخدمت كعلامة حذر رئيسة في علاقة المؤمنين بالأرض المقدسة.

ورد في التلمود البابلي: «لماذا هذه القسوم (جمع قسم) الثلاثة؟ الأول كي لا تتسلق إسرائيل على الجدار [الهجرة الجماعية إلى البلاد]، والثاني بأن المقدّس المبارك قد أقسم إسرائيل بألا تتمرد على أمم العالم، والثالث بأن المقدس المبارك أقسم عبدة النجوم [أمم العالم] بألا يستعبدوا إسرائيل [اضطهاد إسرائيل] بشكل مبالغ فيه» (كتاب القران، الفصل ١٣، ١١١). تتعلق هذه القسوم بثلاث آيات متكررة في سفر نشيد الإنشاد التناخي: «أحلفكن يا بنات أورشليم بالظباء وبأيائل الحقول ألا توقظن ولا تنبهن الحبيب حتى يشاء» (٢، ٧).

إن هذه القسوم هي قضاء الله الفعلي: القسم الأول منع المؤمنين اليهود من التنظم في الهجرة إلى المركز المقدس قبل مجيء المسيح. أما القسم الثاني فهو نتيجة لاستخلاص عبرة تاريخية من التمردات الثلاثة الفاشلة التي قامت بها اليهودية ضد عبدة الأوثان. والقسم الثالث هو بمثابة أمر للحكام الدنيويين بالعفو عن اليهود وحماية حياتهم.[٤٨]

تجرأ قلائل حتى ظهور القومية الحديثة على تجاوز هذه الفرائض. وهذا الموقف «المعادي للصهيونية» من طرف الديانة اليهودية الرابانية سيظل حياً فترة طويلة وسيظهر ويبرز في كل نقطة تحوّل مهمة في تاريخ الطوائف (اليهودية) المؤمنة. ولن يكون هذا الموقف سبباً في الرفض الدائم للهجرة إلى الأرض المقدسة، لكنه سيكون إحدى الحجج اللاهوتية المفضلة لهذا الرفض.

التمسك بالـ «منفى» والتوق إلى الأرض المقدسة

مثلما ذكرت في مقدمة هذا الكتاب، بما أن اليهود لم ينفوا بالقوة من يهودا بعد خراب الهيكل، فإنهم لم يبذلوا أي جهد «للعودة» إليها. وقد تكاثر المؤمنون الذين تمسكوا بتوراة موسى وانتشروا في أنحاء الحضارة الهيلينية الرومانية وفي بلاد ما بين النهرين قبل خراب الهيكل، وهكذا نشروا ديانتهم بنجاح كبير. لم يكن بإمكان علاقة جماهير المؤمنين المتهودين بأرض التناخ أن تستند إلى «الحنين للوطن» الذي لم يأتوا هم وآباؤهم منه. لم تضعف هذه

الحالة من الإقامة في «منفى» روحاني، إلى جانب الحفاظ على علاقات دائمة مع أماكن ميلاد محددة ومع ثقافتها، العلاقة بالـ«مكان» كمركز للتوق والاشتياق، ولكنها فخمت من معناها بمفهوم معين وحافظت عليها كموقع يهودي خاص.[٤٩]

لقد حدث تفاقم في مكانة المكان في الديانة اليهودية من خلال حركة نابذة. وكانت العلاقة رمزية، وازدادت بعدا وتخلصت من الاعتماد المطلق على المادية التي في هذا المركز. ولم تعنِ الحاجة إلى مكان مقدس، يتواجد فيه النظام الوجودي الكامل، أبدا رغبة بشرية في العيش داخله، وحتى أنه لا يعني التواجد قريبا منه.[٥٠] في حالة الديانة اليهودية، فإن التوتر إزاء المكان أكبر من ذلك. وبما أن الكينونة الـ «منفوية» ليست وضعا يستطيع اليهودي التحرر منه بنفسه، فكل فكرة للوصول نحو المكان مرفوضة مسبقا.

إن هذا الوضع شبه الجدلي يختلف كليا عن علاقة الديانة المسيحية بالأرض المقدسة - التي كانت مباشرة أكثر وأقل إشكالية - وجاءت خصوصيته من رفض الميتافيزيقا اليهودية الاعتراف بأن الخلاص قد نزل إلى العالم. وولدت هذه الكينونة الروحانية بداية من خلال معارضة اليهودية الفريسية لنزول النعمة المسيحية في شخص يسوع ابن الله، لكنها تطورت في نهاية الأمر إلى موقف وجودي لا لبس فيه إزاء كامل العلاقات التي بين السماء والأرض.

لقد عبر الأمر بشأن «عدم تسلق الجدار» عن المعارضة الشديدة لوضع الإنسان كعامل فعال في التاريخ، أو التركيز على ضعفه. فلقد اعتبر الله القادر على كل شيء بديلا شاملا ومطلقا للإنسان الذي لا يتعين عليه أن يشارك في مجرى الأحداث أو في حسمها قبل الخلاص. ونجحت المسيحية والإسلام، الشقيقتان الصغريان لليهودية، وبسبب مرونتهما الواسعة والواقعية الصلبة المتجذرة فيها، أكثر منها في السيطرة على القوة الدنيوية - مملكات، إمارات، نبلاء - وتفعيلها، وهكذا صارتا مسيطرتين في مناطق واسعة من الكرة الأرضية. ورغم أن بعض محاولات فرض السيادة اليهودية قد نجحت لفترة مؤقتة في بعض الأماكن، فقد فضلت الديانة اليهودية بعد هزائمها الصعبة في بداية الميلاد المسيحي تصميم هوية مؤمنيها على أساس الوعي الذاتي لـ «شعب مختار» لا يملك أية قبضة وملكية في مكان ملموس ومحدد. ولذلك ازداد التوق الروحاني إلى الأرض المقدسة كلما صارت أقل واقعية. ورفضت اليهودية أن

تكون مرتبطة بأية قطعة أرض. ورغم كل تأييدها للأرض المقدسة، رفضت أن تُستعبد لها. لقد كانت التوراة والتفسيرات المرافقة لها ولا شيء غير ذلك حقل اليهودية الرابانية والـ Raison d'être خاصتها (مصطلح فرنسي يعني مبرر وجودها)، ومن هذه الناحية لا نبالغ في القول بأنها كانت «معادية للصهيونية» بشكل دائم.

ليس من قبيل الصدفة أن التمرد على هذه اليهودية، والذي جرى بسبب رفض قبول التلمود بشكل خاص والتوراة الشفوية بشكل عام، قد أدى في القرن التاسع للميلاد إلى هجرة جماعية لفلسطين. لا يمكن بالنسبة إلى «حزانى صهيون» أبناء الطائفة القرائية اعتبار الأرض تراباً مقدساً إن لم يقم فيها المؤمنون. ولذلك قاموا بالدعوة إلى محبة مدينة داود وطبقوا هذه المحبة وحزنهم الشديد على خراب الهيكل باستقرار فعلي في القدس. ولقد أدى أخذ مصيرهم بين أيديهم إلى أن يكونوا على ما يبدو معظم سكان المدينة في القرن العاشر للميلاد. ولولا الاحتلال الصليبي في العام ١٠٩٩، والذي قضى على الطائفة بشكل كلي، لأصبح أبناؤها أوائل حراس جدران المدينة المقدسة.

لقد اعتبر القراؤون - وبحق- الأدبيات الرابانية فكراً معارضا للإقليمية ويهدف إلى تقديس المنفى وإبعاد المؤمنين من أرض التناخ. ودانيئيل بن موشيه الكوميسي (al-Kumisi)، أحد زعماء القرائية المركزية، هاجر إلى القدس في منتصف القرن التاسع وناشد مؤيديه أن يتبعوه، ولقد احتقر اليهود الرابانيين وكتب عنهم قائلاً:

واعلم بأن الأوغاد في إسرائيل يقولون الواحد للآخر بمنعنا من القدوم للقدس حتى يجمعنا كما رمانا... ولذلك عليكم يا تقاة الله أن تأتوا إلى القدس وتقيموا بها لتكونوا حُماة حُراس يوم بناء القدس... ولا تقل كيف أذهب للقدس خوفا من قطاع الطرق واللصوص ولا مصدر رزق لي في القدس... ولذلك عليكم يا إخوتنا في إسرائيل أن تخرجوا من جميع المدن، أنتم تقاة الله قبل حدوث السوء والاضطرابات في جميع الأراضي كما ذكر: لأن اضطرابات كثيرة كانت ستحل على كل سكان الأراضي...[٥١]

وتوجّه سهل بن متسليح الكاهن، وهو زعيم قرائي آخر، أيضاً بمناشدة متحمسة إلى يهود العالم:

«أخونا إسرائيل! رجاء منكم، ساعدوا الله، وتعالوا إلى معبدكم الذي منحه للعالم، لأنه يأمركم... اجتمعوا في المدينة المقدسة واجمعوا إخوانكم، لأنكم كنتم حتى الآن شعبا غير مشتاق لبيت أبيه الذي في السموات».[٥٢]

لكن، لم تتم الاستجابة لدعوة القرائين رغم أنه سُمح لليهود في ظل الإسلام بالسكنى في القدس، وليس هذا فحسب بل إن الرابانية المؤسساتية اتخذت جميع الوسائل لإسكات الأصوات الكافرة التي أطلقها «حزانى صهيون» المتمردون.

تجدر الإشارة إلى أن أبرز هؤلاء المعارضين كان سعيد الفيومي (سعاديا غاؤون)، العالم الذي ترجم التناخ إلى العربية ويمكن اعتباره من أكبر أوائل المفسرين الرابانيين بعد قوننة التلمود. هذا الرجل واسع الثقافة، من مواليد القرن العاشر للميلاد، ولد وترعرع في مصر، ثم هاجر إلى طبريا ونشط فيها عدة سنوات. ولكنه كآخرين كثيرين غيره، فضل خلال مرحلة تطوير مهنته الرابانية الانتقال في أول فرصة سنحت له إلى المراكز النشطة والمغرية التي في بابل. وعندما اقترحت عليه وظيفة رئيس المدرسة الدينية الفاخرة «سورا» تخلى من دون تردد عن «أرض إسرائيل»، وتجاهل بشكل مطلق أمر الإقامة فيها كما ورد بشكل صريح في الشريعة. وقد يكون سبب الخوف من الإقامة في الأرض المقدسة يعود إلى التحول الواسع للإسلام من قبل سكان البلاد اليهود، الذين حزن لأجلهم سعيد الفيومي سراً لخوفه من الحكام المسلمين.[٥٣]

بالإضافة إلى عدائه الشديد نحو القرائين «الصهاينة» حارب الفيومي بكل قوة محاولة تقويض الهيمنة البابلية في تحديد تكبيس السنة والتقويم العبري، ولقد تداول الرابانيون «الأرض إسرائيليين» هذا التقويض. وقد نجح نجاحا ملحوظا في هاتين الجبهتين وظل نشطا كل حياته في بلاد ما بين النهرين. ولا نجد لدى هذا المفكر البارع أي حنين أو شوق لأرضه المقدسة، ربما لأنه عرفها عن قرب. ولا نجد لديه أيضاً أية رغبة خاصة في العيش فيها، كما يظهر جلياً في سيرته الذاتية.

و أقام الرامبام، الخليفة الأهم لسعيد الفيومي، والذي عاش من بعده بمئتي عام، هو أيضاً في الجليل. وبخلاف الفيومي أقام الرامبام في مدينة عكا في فترة مبكرة من حياته، وكانت بضعة شهور. وقد وصل أهله إلى البلاد من قرطبة عن طريق المغرب هربا من الموحدين القساة وغير

المتسامحين. لكنهم لم يتأقلموا في الجليل وهاجروا بعد فترة وجيزة إلى مصر. وحينها سطع نجم الفيلسوف الشاب وصار كبير المفسرين والمفتين في تاريخ العقيدة اليهودية في العصور الوسطى، وربما في جميع العصور. ولدينا بعض الشهادات القليلة حول تجربة الفيلسوف في الأرض المقدسة، وكسابقه فيلون الإسكندراني، ورغم المسافة القصيرة، فإنه لم يكلف نفسه عناء العودة والعيش فيها. وخلال فترته احتل صلاح الدين القدس مجدداً وسمح لليهود بالإقامة فيها. لا نجد توثيقاً لهذا الحدث المهم في كتابات هذا العالم رغم معرفته الشخصية، كطبيب، بالقائد المسلم. وظهور «أرض إسرائيل» في هوامش كتاباته العديدة هو أمر مثير للاهتمام.

وبما أن الرامبام يعتبر أحد أكبر الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى - قيل عنه «من موسى إلى موسى لم يولد مثل موسى» - فقد حاول المؤرخون الصهاينة تأميمه قليلا وتحويله إلى بروتو صهيوني [أول صهيوني] خجول، مثلما فعلوا إزاء عديد كبير من الشخصيات في التراث اليهودي.[٥٤] ولأن كل فكر معقد يقبل تفسيرات عديدة، فإن كتابات الرامبام أيضاً حظيت بتفسيرات مختلفة، ومتناقضة في بعض الأحيان. غير أنه في مسألة العلاقة بأرض- إسرائيل ظهرت مشكلة كان من الصعب تجاوزها. لم يذكر الرامبام الحريص على التفاصيل مطلقا في نطاق الفرائض الملزمة، لزوم الإقامة في البلاد، حتى ليس بعد مجيء الخلاص. إن الذي شغل الرامبام أكثر من أي شيء آخر هو التوراة، الفرائض، الهيكل ومكانه في الشعائر المستقبلية.[٥٥]

ورغم خيبة الصهاينة، كان الرامبام متسقا فيما يتعلق بمكانة أرض إسرائيل مع العالم الروحي للديانة اليهودية. وذلك ليس فقط بعدم فرض الهجرة للبلاد على المؤمن، بل بأنها لا تتميز بالخصائل التي نسبها لها بعض الرابانيين المتهورين. وبصفته متبعا لنظرية المناخات، كمعظم المفكرين القروسطيين، لم يعتبر بلاد يهودا رغم سهولتها شاذة مقارنة ببلدان أخرى.[٥٦] وبخلاف مفسرين آخرين لم يربط الرامبام القدرة على النبوءة بالمكوث في أرض- إسرائيل وفقدان هذه القدرة بمجرد الإقامة في مكان آخر. إن القدرة على النبوءة وفق الرامبام تتعلق بالوضع النفسي للإنسان، ولكي لا ينحرف كثيرا عن الإطار التلمودي أوضح أنه طالما أن المنفى يبعث على الأسى ويخلق الكسل، فقد توقفت هذه الصفة المهمة عن الوجود في «شعب إسرائيل».[٥٧] يبدو أن حذق الرامبام لم يسمح له بتجاهل ما ورد في النص التوراتي حول أن موسى، النبي الأول،

تنبأ خارج أرض كنعان، وبأن إقامة اليهود في أرض يهودا، منذ تمرد المكابيين والحصول على السيادة الرسمية وحتى خراب الهيكل، لم تولد حتى نبياً واحداً على سبيل العزاء.

بالإضافة إلى ذلك، ففي رسالته الشهيرة إلى يهود اليمن في العام ١١٧٢ للميلاد، استحلفهم بألا يفتنوا، بسبب معاناتهم، بتصديق أنبياء كاذبين، وألا يدفعوا بأي شكل من الأشكال إلى تعجيل الآخرة. ويطرح الرامبام في نهاية هذه الوثيقة المهمة القسوم التلمودية الثلاثة والتي تحذر من هجرة مُدبرة إلى الأرض المقدسة.[58] وقد يكون الأمر الأكثر أهمية في نظرية الرامبام هو حقيقة أنه لم يربط بين مجيء المسيح وأعمال اليهود. فسيأتي الخلاص وفق أفكاره من دون أية علاقة بالتوبة أو إقامة الفرائض. وستكون معجزة إلهية طاهرة لا علاقة لها بالإرادة البشرية، وستضم أيضاً بالضرورة إحياء الموتى.[59]

لم يسمح هذا الموقف الأخير للفيلسوف باستغلاله من قبل الرابانوت الـ «متأممة» والهوجاء في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد أدت عملية الصهينة التي مرت بها الديانة اليهودية في نهاية المطاف إلى إعادة الذات البشرية للنظام العقيدي، والذي يفترض بأعماله الدنيوية أن يعجل من مجيء المسيح. سمحت هذه التجزئة التعديلية المعاصرة بين عملية الخلاص وقدومها النهائي، ببداية القضاء على اليهودية التاريخية وتحويلها إلى قومية يهودية يكون هدفها الاستيطان في الأرض من أجل تجهيز الأرضية للخلاص السماوي.

إن كان من الصعب استملاك الرامبام لأهداف وطنية، فقد استخدم عالمان آخران، قروسطيان، كوَتَدين داعمين للثورة القومية في اليهودية الدينية في القرن العشرين. والبطلان اللذان يمثلان العلاقة بأرض إسرائيل هما الرابي يهودا هليفي (يهودا اللاوي- الريهال) الذي عاش قبل الرامبام، والرابي موشيه بن نحمان (الرامبان) الذي نشط من بعده. ولقد كانت أهميتهما في العالم الرباني أدنى بكثير من أهمية «النسر الكبير»، ولكن الأمر لم يكن كذلك في الصهيونية. ووضع اللاوي وبن نحمان في حائط مبكى وعي الصهيونية الدينية، وهكذا تم تخليدهما في الجهاز التربوي الصهيوني العلماني. ويتم تدريس كتاب الخزري الشهير الذي ألفه يهودا اللاوي في المدارس الإسرائيلية منذ فترة طويلة وذلك بعد أن تم كنس الخزر من تحت بساط الذاكرة القومية. وأما مكوث بن نحمان في الأرض المقدسة في القرن الثالث عشر فقد اعتبر معجزة لعمل قومي رائد.

لا نعلم لماذا اختار يهودا هليفي، المعروف باسمه العربي أبو الحسن اللاوي، حوارا متخيلا بين حبر يهودي وملك خزري على وجه التحديد كإطار لكتابه. انتشر خبر وجود مملكة قد تهودت بقرب بحر قزوين في أنحاء العالم اليهودي ووصل الخبر إلى شبه الجزيرة الإيبيرية، مكان إقامة اللاوي. كل عالم يهودي مهم عرف بوجود مراسلة في القرن العاشر للميلاد بين الرابي حسدائي بن يتسحاق بن شفروط، الوسيط من قرطبة وبين ملك الخزر، وإن أردنا تصديق شهادة الرابي أبراهام بن دافيد، فقد أقام في تطيلة، مدينة مولد اللاوي، تلاميذ حاخامين من أبناء الخزر.[٦٠] علينا ألا ننسى أن اللاوي كتب كتابه في أربعينيات القرن الثاني عشر، عندما انسحبت الملكية اليهودية في الشرق إلى الوراء.

إلا أن المعاناة الجمة التي مر بها اليهود في فترة محاكم التفتيش المسيحية، والتي لحقت باللاوي أيضا، أدت إلى توق شديد لسيادة يهودية على شكل قائد مملكة قادر على كل شيء، ولأرض مقدسة بعيدة وساحرة، وفي كتاب الخزري، أو مثلما يسمى في العربية الرد والدليل في الدين الذليل، أراد الشاعر الموهوب الربط بين هذين الشوقين الشديدين.

ويبرز الشاعر لهذا الغرض صفات ومكانة أرض كنعان أو أرض إسرائيل - يستخدم الشاعر اللقبين- وبالتالي فإن قرار بطله اليهودي، في نهاية الحوار، هو الإبحار إليها من مملكة الخزر البعيدة. إن الأرض المقدسة بالنسبة له تحمل جميع الصفات المناخية والجغرافية، وبها فقط يستطيع المؤمنون الوصول إلى الكمال العقلي والنفسي.

ومع ذلك، ليس صحيحاً اعتبار اللاوي كمن ألغى المنفى، وبالتأكيد لم يقصد تعجيل الخلاص أو تحقيق الخلاص بشكل جماعي - كما يحب باحثون صهاينة تأكيد وتفسير ذلك.[٦١] أحس الشاعر بوجود حاجة شخصية للوصول إلى القدس، من أجل المغفرة وتطهير نفسي ديني، ولقد عبر عن ذلك في كل قصائده وفي كتاب الخزري. ولقد علم جيدا أن اليهود غير متحمسين للهجرة إلى كنعان، ولذلك لم يتردد في التأكيد أن صلواتهم حول هذا الموضوع ليست جدية وشبيهة «بزقزقة الزرزور».[٦٢]

قد يكون مصدر هذا الفضول غير الاعتيادي حول أرض إسرائيل هو الحماس المسيحي من الحملات الصليبية التي انتشرت في تلك الفترة في جميع أوروبا. ولكن الشاعر لم يحظ

بالوصول إلى القدس لأنه توفي على ما يبدو في أثناء السفر. في المقابل، فإن الرابي موشيه بن نحمان، والذي عاش في كاتالونيا المسيحية وكان مقرباً من تيار القبالاة، اضطر في سن مبكرة جداً إلى الهجرة لأرض إسرائيل بسبب اضطهادات الكنيسة المحلية وضغوطها. وقد برز هذا المفكر أيضاً في علاقته الحميمة بالأرض المقدسة، لا بل إنه تجاوز في مديحه المعيار المتعارف عليه في التراث، حتى أنه فاق اللاوي في ثنائه على الأرض المقدسة. لم يصل إلينا كتاب له يلخص هذه العلاقة بالأرض، لكنه عبر عنها المرة تلو المرة في العديد من كتاباته ولا يمكن تجاهلها.

في انتقادات بن نحمان لكتاب الفرائض للرامبام وفي الجزء الذي يعلن فيه عن «فرائض نسيها الرابي»، يحاول المفسر أن يعيد بكل ثمن وجوب الاستيطان في أرض إسرائيل. ويذكر القراء بالأمر التناخي ضد السكان المحليين «تدمرها، إذ قيل تحرمها تحريما»، ويضيف قائلاً: «أمرنا باحتلالها في جميع الأجيال...أمرنا بوراثة الأرض والسكن بها. جعل للأجيال إحدى وعشرين فريضة يلتزم كل فرد بها في زمن المنفى».[٦٣] إن هذا الموقف المتطرف غير اعتيادي في الفكر اليهودي القروسطي، ولا توجد أمثلة عديدة مشابهة له.

ليس هناك شك في أن بن نحمان اعتبر الحياة في الأرض المقدسة أكثر سمواً حتى قبل مجيء المسيح، وقد أضفى على هذه الحياة بعدا صوفياً نادراً. وإن بدا في بعض الأحيان بأنه قريب من التيار القرائي، ففي أقواله العديدة وفي مجرد وصوله إلى القدس، ظل في نهاية المطاف مخلصاً للتلمود الراباني. وهو أيضاً لم يحلم بأن يهاجر اليهود بجموعهم إلى أرض إسرائيل قبل الخلاص، وكما عبر عن ذلك البروفسور ميخائيل نهورائي فإن بن نحمان كان حذراً «أكثر من الرامبام في حمل قرائه على الاعتقاد بإمكانية تحقيق الآمال المسيانية في الظروف الحالية».[٦٤]

إن قرب بن نحمان من تراث القبالاة يؤدي بنا إلى قضية العلاقة بالأرض المقدسة في هذه الأدبيات الواسعة. لقد كتب عن وجود عناصر جنسية غير قليلة في علاقة السكينة والوحي الإلهي نحو الأرض وبالتالي نحو أرض كنعان القديمة. ومع ذلك، لا نجد موقفا موحدا بين علماء القبالاة حول طبيعة الخلاص ومركز الحيز المقدس في الآخرة. وفق كتاب الزوهار فإن للإقامة في أرض إسرائيل قيمة طقوسية وصوفية بحد ذاتها. ومن هذه الناحية يمكن اعتبار بن نحمان أكثر المقربين من هذه النظرية. وبينهم أيضاً من يعتقد غير ذلك. فعلى سبيل المثال،

أبراهام بار حيا، وهو عالم عاش في القرن الثاني عشر للميلاد في شبه الجزيرة الإيبيرية، افترض أن المقيمين في أرض إسرائيل بعيدون عن الخلاص أكثر من الذين يقيمون في المنفى، ولذلك فإن استعمار البلاد يأتي في الواقع بنتائج معاكسة. وتجنب أبراهام أبو العافية ابن القرن الثالث عشر، ورغم ميله المسياني البارز، اعتبار أرض- إسرائيل هدفاً مركزياً في الوصول الإعجازي للمُخلص. وكما ذكر سابقاً، فقد ذكرت التفاسير المتعارف عليها بأن النبوءة قادرة على الظهور فقط في أرض إسرائيل. وحسب رأي أبو العافية فإن النبوءة هي ظاهرة تتعلق كلياً بالجسد البشري وليس بمكان جغرافي معين. ومن هذه الناحية، لا يبتعد هذا العالم كثيراً عن تفسير الرامبام الـ «إرادوي».

لقد عبر عن ذلك موشيه إيدل، باحث القبالاة من الجامعة العبرية، بقوله: «إن التصورات الصوفية حول أرض- إسرائيل استطاعت أن تلغي مركزية الأرض من الناحية الجغرافية، أو على الأقل تقليصها، وحقيقة فإن أي شخص من أصحاب الآراء المذكورين لم يكن مستعداً للاعتراف بذلك علناً».[٦٥] واستمراراً لهذه الأقوال فقد لخص موقفه في افتراض أن المساهمة المهمة للصوفية اليهودية لمصطلح الحج (العلياه) الجسدي- الجغرافي التقليدي كان «الحج الصوفي للفرد، المتمثل في المصطلح «صعود الروح»، سواء أكان تجربة لصعود الروح إلى عوالم عليا أو كان تجربة تأمل داخلية».[٦٦]

* * *

سكن في فلسطين، في أواخر القرن الثامن عشر، وقبل فترة وجيزة من بداية الهزّات القومية التي ستغيّر كل التشكل الثقافي والسياسي لأوروبا، أقل من خمسة آلاف يهودي معظمهم في القدس، بين سكان مسلمين ومسيحيين زاد عددهم عن ربع مليون نسمة.[٦٧] وعاش في الفترة نفسه في العالم ما يقارب مليوني ونصف مليون مؤمن يهودي، وبشكل خاص في شرق أوروبا. وهذا العدد القليل من اليهود الفلسطينيين، والذي ضم جميع المهجرات والحجاج الذي علقوا صدفةً في البلاد، يدل أكثر من أي نص مكتوب على طابع علاقة الديانة اليهودية بالأرض المقدسة في تلك الفترة.

لم تكن هناك صعوبات موضوعية ملموسة، حتى إن وجدت صعوبات كهذه في بعض الأحيان، منعت اليهود من الهجرة إلى صهيون لمدة ألف وستمئة عام. ولم تكن القسوم التلمودية الثلاثة هي التي منعت «التعطش الأصلي» للسكنى في أرض التناخ. إن التاريخ مبتذل أكثر من ذلك: بخلاف الميثة التي ابتكرت ببراعة داخل وثيقة استقلال دولة إسرائيل فإن هذا النوع من التعطش إلى الهجرة لم يكن موجوداً حقاً. والاشتياق الميتافيزيقي الشديد للخلاص الكامل المربوط بالمكان - مركز العالم، والذي منه ينبغي أن تنشق السماء- لا يمكن مقارنته بالإرادة البشرية للهجرة من أرض مسكن معلومة ومعروفة.[٦٨]

إن السؤال الذي يجب طرحه هو ليس لماذا لم يتطلع اليهود «إلى الحج إلى أرضهم»؟، بل على ماذا ولماذا كان من المفترض بهم أن يرغبوا في الهجرة إليها؟. يفضل المؤمنون بشكل عام عدم الإقامة في مكان مقدّس. والمكان الذي يعملون فيه، ويمارسون الجنس، وينجبون الذراري، ويأكلون، ويمرضون ويلوثون بيئتهم لا ينبغي أن يكون المكان الذي من المفترض أن تفتح فيه أبواب السماء بقدوم الخلاص.

رغم معاناتهم ووجودهم كأقليات دينية في كنف حضارات دينية مسيطرة، ومضطهدة في بعض الأحيان، فإن اليهود، بالضبط كجيرانهم، كانوا مرتبطين بحياتهم اليومية في الأقطار التي ولدوا فيها. ومثل فيلون «الاسكندراني»، ويوسيفوس «الروماني»، وحاخامي التلمود «البابليين»، وسعاديا غاؤون «ابن بلاد ما بين النهرين»، والرامبام «المصري»، والمزيد من آلاف الحاخامين، فإن اليهود «البسطاء» وغير المتعلمين فضلوا دائما محل إقامتهم؛ أي فضلوا المكان الذي كبروا وعملوا وعاشوا فيه، وتكلموا لغته. وبالطبع لم يشكل مكان سكنهم بالنسبة إليهم حتى العصر الحديث وطناً سياسياً. لكن علينا ألا ننسى أنه في العصور الوسطى الطويلة لم يكن لأي شخص إقليم قومي خاص به.

وإذا لم يتطلع اليهود للهجرة إلى أرض التناخ من أجل العيش فيها، أفلم تنبض في قلبهم حاجة دينية عميقة، كتلك التي كانت موجودة بين النصارى، إلى الوصول للأرض المقدسة من أجل التطهر، الغفران، تنفيذ النذور وغيرها؟ ألم يحتل الحج اليهودي منذ خراب الهيكل مكان الهجرة إلى «مكان»؟.

الهوامش

1 أمنون راز كركوتسكين عبّر عن ذلك بصورة جميلة في عنوان مقاله القصير «الله غير موجود، ولكنه وعدنا بالأرض»، مِيتعام ٣، ٢٠٠٥، ٧١-٧٦.

2 ظهرت باللغة العبرية ثلاثة مقالات أكاديمية تشكك في كون «أرض إسرائيل» وطنا لليهود، رغم أن إطارها النظري واستنتاجاتها تختلف عن تلك المقترحة هنا. أنظر مقال كل من زالي غوروفيتس وجدعون أران، «حول المكان (أنثروبولوجيا إسرائيلية)»، ألبايم، ٤ (١٩٩١)، ٩-٤٤ (عبري). دانييل بويرين ويونتان بويرين، «لا وطن لإسرائيل: حول مكان اليهود»، تيئوريا فبيكورت، ٥ (١٩٩٥)، ٧٩-١٠٣ (عبري). وحاغاي داغان، «المصطلح «وطن» والإيتوس اليهودي: واقع من التنافر»، ألبايم، ١٨ (١٩٩٨)/ ٩-٢٣.

3 ظهرت أورشليم في التناخ في فترة متأخرة نسبياً، وقد أشير إليها في البداية في سفر يشوع على أنها مدينة معادية (١٠:١)، وفي سفر القضاة (٨:١) يسيطر عليها أبناء قبيلة يهودا ويضرمون فيها النار.

4 الحقيقة هي أن الله يتجلى لموسى قبل ذلك بقليل، ولكن على انفراد، وقد كان ذلك في صحراء مدين (في شبه الجزيرة العربية) في ما يعرف برواية العليق المشتعل. في ذلك المكان أخبر الإله موسى بأن «الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة» (الخروج ٣، ٥). ثمة تجل آخر للإله لكن بشكل صغير حصل قبل ذلك في كنعان. ولكن ليس على أرض الواقع بل في حلم يعقوب (التكوين ٢٨، ١٢-١٥).

5 سرغيو ديلا فيرغولا، بروفسور من الجامعة العبرية في القدس، وديمغرافي بارز في دولة إسرائيل، صرح قبل بضع سنوات بأن «التناخ يتحدث عن سبعين رجلا نزلوا لمصر مع يعقوب وعن ستمئة ألف رجل خرجوا منها بعد ٤٣٠ عاما. هذا التقدير هو بالتأكيد ممكن من الناحية الديمغرافية». مقتبس عن Amiram Barkat, «Study traces worldwide Jewish population from Exodus to modern age,» *Haaretz* (English edition), April 29, 2005. ومن المثير للاهتمام أنه خلال تلك الفترة، عدد سكان مصر القديمة مضروبا بـ ٨٦٠٠ عام هو أربعة أو خمسة مليارات؟ وربما أكثر؟.

6 كشف الإله أيضا في ذلك الحدث التاريخي عن إستراتيجيته الذكية: «وأرسل أمامك الزنابير. فتطرد الحويين والكنعانيين والحثيين من أمامك. لا أطردهم من أمامك في سنة واحدة، لئلا تصير الأرض خربة فتكثر عليك وحوش البرية. قليلا قليلا أطردهم من أمامك إلى أن تثمر وتملك الأرض» (الخروج ٢٣، ٢٨-٣٠). حقيقة أن هذا الوعد يظهر بعد فصلين فقط من إعطاء الوصايا العشر يدل على أن أخلاق الإيتوس التناخي المركزي هي داخل- جماعية وينقصها البعد العالمي.

7 سمح تراجع الديانة المسيحية في القرن الثامن عشر بالتعبير عن الاستنكار الواسع للرسائل التي يحتويها سفر يشوع. وبدءا من الربوبيين البريطانيين، كتوماس شوب (Chubb)، وحتى رجال عصر التنوير الفرنسي، كجان مليبه (Meslier) عبروا عن نقدهم اللاذع لأوامر الإبادة التناخية. أنظر على سبيل المثال إلى تعريف فولتير للقيمة «يهود» في قاموسه الفلسفي *Philosophical Dictionary* (*Dictionnaire philosophique*).

8 أنظر على سبيل المثال كتاب دافيد بن غوريون، تأملات في التناخ، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٦٩ (عبري)، وأنظر أيضا كتاب موشيه دايان، العيش مع التناخ، القدس: عيدنيم، ١٩٧٨. ولقراءة أخرى حول هذا الموضوع أنظر كتاب Gabriel Piterberg in *The Returns of Zionism: Myths, Politics, and Scholarship in Israel*, London: Verso, 2008, 267–82.

9 حول طرق تدريس سفر يشوع في المدارس الإسرائيلية أنظر مقال غاليا زلمنسون ليفي، «تدريس سفر يشوع والاحتلال»، حاجيت جور زيف (محررة)، العسكرية في التربية، تل أبيب: بابل، ٢٠٠٥ (عبري). في العام ١٩٦٣ أجرى جورج تمارين، محاضر في قسم علم النفس في جامعة تل أبيب، استطلاعا رائدا عن كيفية فهم السفر في وسط طلاب المدارس الإسرائيلية. كانت نتائج الاستطلاع صادمة وأثار إجراء الاستطلاع غضبا شديدا في وزارة التربية. وقد رجح البعض بأن هذه الدراسة كانت السبب في إقالته. حول الاستطلاع أنظر: Tamarin, *The Israeli Dilemma: Essays on a Warfare State*, Rotterdam: Rotterdam University Press, 1973, 90–183، وأنظر أيضا John Hartung, «Love Thy Neighbor: The Evolution of In-Group Morality,» Skeptic 3:4 (1995)، وأيضا and Richard Dawkins, *The God Delusion*, New York: Mariner Books, 2008, 92–288.

10 Israel Finkelstein and Neil A. Silberman, *The Bible Unearthed*, New York: Touchstone, 2002, 98, 118.

11 المصدر السابق، ٧٢–٩٦.

12 سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، بيروت: التنوير للطباعة والنشر، ٢٠٠٥، ٢٥٧–٢٩٧. راجع أيضا الكتاب الرائد الذي صار «كلاسيكيا»، لباحث التناخ البريطاني Philip R. Davies, *In Search of Ancient Israel*, London: Clark Publishers, 1992.

13 أخذت فكرة إحياء الموتى ومصطلح «دات» (دين) من الثقافة الفارسية. ومع ذلك تظل المسألة مبهمة: لماذا كان المنفيون من يهودا أول من أوقدوا شعلة التوحيد؟.

14 يحتوي التناخ على سجلات ظلت من مملكة إسرائيل ومملكة يهودا، والتي وفرت المواد الخام الأولى للكتابة اللاهوتية اللاحقة، أنظر سفر الملوك الأول: «وبقية أمور رحبعام وكل ما فعل أما هي مكتوبة في سفر أخبار الأيام لملوك يهوذا» (١٤، ٢٩) و «وبقية أمور أخاب وكل ما فعل وبيت العاج الذي بناه وكل المدن التي بناها أما هي مكتوبة في سفر أخبار الأيام لملوك إسرائيل» (٢٢، ٣٩).

15 أفلاطون، القوانين لأفلاطون، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٨٩٦.

16 عندما تجول «أبو التاريخ» في المنطقة في القرن الخامس قبل الميلاد، لم يعلم أي شيء عن الطائفة المتواضعة الموجودة في القدس ولم يذكرها بتاتاً. وقد ادعى بأن سكان البلاد هم سوريون يسمون «فلسطينيون». أنظر هيرودوت، تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، أبو ظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠١. الكتاب الثالث، ٢١٩، الكتاب السابع، ٥٢٢.

17 أنظر كتاب موشيه فاينفيلد، الاتجاهات العالمية والانعزالية خلال فترة العودة إلى صهيون، تربيتس ٣٣، ١٩٦٤، ٢٢٨–٢٤٢ (عبري). علينا ألا ننسى أن التناخ يحتوي على جمل تشذ عن هذه القاعدة العامة مثل: «وإذا نزل عندك غريب في أرضكم فلا تظلموه. كالوطني منكم يكون لكم الغريب النازل عندكم وتحبه كنفسك لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر. أنا الرب إلهكم» (اللاويين ١٩، ٣٣–٣٤). وأيضا في سفر التثنية ١٠، ١٩.

18 أنظر سفر عزرا ١٠، ١٠، وسفر نحميا ١٣، ٢٣-٢٦.

19 باحث التناخ ويليام د. ديفيس هو أول من لفت الانتباه في حينه إلى أن اليهودية قد أخذت مفهوم ملكية الأرض من التقاليد الكنعانية المتعلقة بعبادة الإله بعل. أنظر كتابه: *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley: University of California Press, 1974, 12–13.

20 Jacob Z. Lauterbach, Mekhilta De-Rabbi Ishmael, *Philadelphia: Jewish Publication Society*, 2004, 107.

21 Flavius Josephus, *The Complete Works of Flavius Josephus*, London: T. Nelson and Sons, 1860, 38.

22 بوعز عفرون محق إلى حد ما عندما يدعي بأن أسفار المكابيين ومؤلفات يوسيفوس فلافيوس ليست «يهودية». أنظر كتابه أثينا وبلاد أوز، بنيامينا: نهار، ٢٠١٠، ١٣٣ (عبري).

23 على سبيل المثال، السطر الأول من أغنية عيد الأنوار الشهيرة «من يتكلم عن جبروت إسرائيل» («مي يمليل جفوروت يسرائيل» لحن شعبي، كلمات منشيه ربينا، ١٩٣٦)، هو علمنة للآية التناخية «من يتكلم بجبروت الرب» (المزامير ١٠٦، ٢). وأيضا أغنية العيد الشهيرة «نحن نحمل المشاعل» (أنو نوسئيم لبيديم) تعبر بشكل جيد عن طابع تأميم التقاليد: «لم تحدث لنا معجزة، لم نعثر على إبريق الزيت، حفرنا في الصخر حتى سالت دماؤنا، فكان نور» (كلمات أهرون زئيف، لحن: مردخاي زعيرا). English trans. Noam Zion and Barbara Spectre, *A Different Light: The Hanukkah Book of Celebration*, New York: Devora ,Publishing, 2000, 14) الانتقال من قوة سماوية لدم بشري جرى من دون وعي فائض للمنشدين، بمن في ذلك مؤلف هذا الكتاب في صغره.

24 للمزيد حول هذا الموضوع أنظر William David Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, Berkeley: University of California Press, 1982, 67.

25 كتب سفر المكابيين في الأصل باللهجة اليونانية كوينا (Koiné) وقد تم ذلك في مصر أو شمال إفريقيا أو أكثر لاحقا، بعد ١٠٠ عام قبل الميلاد. وفي الواقع هي ملخص قصير لخمسة أجزاء كان قد كتبها أديب يدعى يانوس مقيرني (Jason) of Cyrene والتي لم تصل إلينا.

26 أنظر كيف تم وضع كلمة الـ «باتريس» في هذا النص بين قوانين الهيكل (المكابيين الثاني ١٣، ١١ و ١٥). استعملت في هذا الكتاب النسخة التي حررها دانيئيل شفارتس، المكابيين الثاني، القدس: بن تسفي، ٢٠٠٤. وفي هذا الكتاب أيضا تظهر «أرض إسرائيل» في المقدمة وفي الهوامش ٣٨ مرة في حين أنه لا ذكر لها في النص القديم. حول التأثير الاصطلاحي اليوناني على مؤلف سفر المكابيين الثاني أنظر مقال إسحق هاينمان، «العلاقة بين الشعب وأرضه في الأدب اليهودي الهيليني»، تسيون ١٣-١٤ (١٩٤٨)، ٥ (عبري).

27 أنظر أطروحة الدكتوراه التي كتبها أوريئيل رابابورت الدعاية الدينية اليهودية وحركة التهويد في فترة الهيكل الثاني، القدس: الجامعة العبرية، ١٩٦٥ (عبري). رغم أهمية هذه الأطروحة إلا أنها لم تظهر بهيئة كتاب.

28 أنظر Philo, *On the Life of Moses* 1.2–141.

29 أنظر على سبيل المثال، *On the Embassy to Gaius*, 202, 205, 233. ظهر المصطلح لأول مرة في المكابيين الثاني (١، ٧) وأيضا في كتاب حكمة سليمان (١٢، ٣). يظهر المصطلح «أرض مقدسة» في نبوءات سيبيل بالنسخة العبرية ٣، ٢٦٧، وفي الأسفار القانونية الثانية، تل أبيب: مسادا، ١٩٥٧، ٣٩٢ (عبري)، وأيضا في نصوص أخرى.

30 انظر: See Flaccus, 46, in Pieter Willem Van Der Horst, *Philo's Flaccus: The First Pogrom*, Leiden: Brill, 2003, 62. In *The Special Laws*, 68، يصف فيلون الحاج إلى القدس كإنسان يتعذب وذلك لأنه اضطر إلى «ترك وطنه وأصدقائه وأبناء عائلته والذهاب إلى أرض بعيدة». أنظر أيضا مقال يهوشع عمير، «الحج حسب فيلون»، أهرون وأوبنهايمر (محرران)، القدس في فترة الهيكل الثاني، القدس: ياد بن تسفي، ١٩٨٠، ١٥٥-١٥٦ (عبري).

31 Philo, *On Dreams, That They Are God-Sent* 2.38, 250

32 Philo, *On the Confusion of Tongues* 17.77–78

33 أنظر على سبيل المثال، أريه كاشير، «القدس كحاضرة في الوعي القومي لفيلون»، كاتدرا ١١ (١٩٧٩)، ٤٥-٥٦ (عبري)، موقف أقل قومية وأكثر «جماعية» يظهر في كتاب: Mireille Hadas-Lebel, *Philon d'Alexandrie: Un penseur en diaspora*, Paris: Fayard, 2003.

34 ظهرت في القرن العاشر نسخة قصيرة وغير دقيقة لأعمال فيلون تحت عنوان يوسيفون، (القدس: بياليك، ١٩٧٨). وقد تم حذف الانتحار من هذه النسخة، وتم تبديل أسماء الأبطال، ومن لقوا حتفهم في معركة. أنظر مقال Pierre Vidal-Naquet, «Flavius Josèphe et Massada,» in Les Juifs, la mémoire et le présent, Paris: Maspero, 1981, 43–72، مسادا هي نموذج متطرف لهيكلة ذاكرة قومية من دون أية خلفية تذكر بجماعية تقليدية.

35 Flavius Josephus, *The Wars of the Jews: History of the Destruction of Jerusalem* 7.8.6–7, Forgotten Books, 2008, 40–534.

36 المصدر السابق، ٤، ٥، ٣، ٣٣٢.

37 المصدر السابق، ٧، ٨،١، ٥٢٨-٥٣٠.

38 Flavius Josephus, *Against Apion* 1.22.21

39 Flavius Josephus, *The Wars of the Jews* 3.3, Digireads, 2010, 37–136

40 Flavius Josephus, *Jewish Antiquities* 1, 4, Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2006, 37, 6–145.

41 وذلك طبعا إلى جانب أسماء أخرى أيضا، أنظر حول هذا الموضوع كتاب يحيئيل ميخال جوتمان، أرض إسرائيل في المدراش والتلمود، برلين: رؤوفين ماس، ١٩٢٩، ٩-١٠ (عبري)

42 Isaiah Gafni, *Land, Center, and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity*, Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd., 1997, 3–62.

43 Philip Blackman, *Mishnayoth*, vol. 6: Order Taharoth, London: Mishna Press, 1955, 32, 572.

44 حول حدود «أرض إسرائيل» في الشريعة اليهودية أنظر مقال يعكوف زوسمان، «حدود أرض إسرائيل»، تربيتس ٤٥، ٣، (١٩٧٦)، ٢١٣-٢٥٧ (عبري).

45 Moshe Weinfeld, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites*, Berkeley: University of California Press, 1993, 75

46 أنظر على سبيل المثال رواية دفن الرابي هونا المذكورة في التلمود البابلي (موعيد كاتان، ٣، ٢٥، ١)، وأنظر أيضا مقال يشعياهو جافني، «إحضار الموتى للدفن في البلاد - خطوط لبداية العادة وتطورها»، كاتدرا ٤، (١٩٧٧)،

١١٣-١٢٠ (عبري). تطورت خلال تلك الفترة أيضا عقيدة «جلجول همحيلوت» والتي تحدد بأنه خلال إحياء الموتى ستأتي عظام الصديقين إلى أرض إسرائيل.

47 Weinfeld, *Promise of the Land*, 221.، وقد كتب المؤرخ اليهودي الكبير شمعون دوفنوف: «كيف يمكن لبلد كان مركزا للديانة المسيحية، وبورك بالبشارة وإمتلأ بالكنائس والأديرة، وبالحجاج والرهبان، أن يكون مركزا لنشاط الأمراء والأموريم، وأن يظل ملكوت إسرائيل في روحه؟»، شمعون دوفنوف، سجلات الشعب الأبدي، III، تل أبيب: دفير، ١٩٦٢، ١٤٠-١٤١(عبري).

48 حول مكانة القسوم الثلاثة في التراث اليهودي أنظر كتاب أفيعيزر رفيتسكي، المسيانية، الصهيونية والديانة اليهودية، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٩٣، ٢٧٧-٣٠٥ (عبري). وأنظر أيضا مقال مردخاي برويار، «النقاش حول القسوم الثلاثة في الأجيال الأخيرة»، الخلاص والدولة، القدس: وزارة التربية، ١٩٧٩، ٤٩-٥٧ (عبري).

49 يوجد لجميع الأديان، وبشكل خاص القديمة، «مكان» أو «أماكن» وقد تم بحث هذه الظاهرة بالتفصيل. أنظر على سبيل المثال: Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, San Diego: Harvest/HBJ Books, 1959, 20–65

50 Jonathan Z. Smith, «The Wobbling Pivot,» in *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden: Brill, 1978, 88–103.

51 Daniel al-Kumisi, «Appeal to the Karaites of the Dispersion to Come and Settle in Jerusalem,» in Leon Nemoy (ed.), *Karaite Anthology*, New Haven: Yale University Press, 1952, 8–35.

52 Yoram Erder, «The Mourners of Zion,» in Meira Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources*, Leiden: Brill, 2003, 218.

53 أنظر حول ذلك مقال أبراهم بولاك، مؤسس قسم تاريخ الشرق الأوسط في جامعة تل أبيب، «أصول عرب إسرائيل»، مولاد، ٢١٣، ١٩٦٧، ٣٠٣-٣٠٤ (عبري).

54 أنظر على سبيل مقال شالوم روزنبرغ، «العلاقة بأرض إسرائيل في الفكر اليهودي: صراع نظريات»، كاتيدرا ٤ (١٩٧٧)، ١٥٣-١٥٤ (عبري)

55 موسى بن ميمون، كتاب الفرائض، نقله إلى العبرية من العربية اليهودية يوسف كفاح، القدس: مؤسسة هراف كوك، ١٩٥٧.

56 أنظر مقال أبراهام ملاميد، «أرض إسرائيل والنظرية الإقليمية في الفكر اليهودي»، في موشيه حلميش وأفيعازر رفيتسكي (محرران)، أرض إسرائيل في الفكر اليهودي القروسطي، القدس: بن تسفي، ١٩٩١، ٥٨-٥٩ (عبري).

57 موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، نقله إلى العبرية من العربية اليهودية حسين أتاي، إستانبول: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٧٣، الجزء الثاني، فصل لو (٣٦) ٤٠٠-٤٠٥.

58 موسى بن ميمون، الرسالة اليمنية، نقلها إلى العبرية من العربية اليهودية ناحوم معرافي، ليبسيا للنشر (عبري).

59 حول هذا الموضوع أنظر كتاب غرشوم شالوم، والذي يؤكد فيه أنه «لا يعترف الرامبام في أي مكان بعلاقة سببية بين قدوم المسيح وبين تصرف الإنسان. ليست توبة إسرائيل هي التي ستجلب الخلاص...»، تفسيرات وآثار. فصول في التراث والنهضة، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٧٥، ١٨٥ (عبري).

60 «كتاب القبلاه للرابي أبراهام بن دافيد»، في كتاب ترتيب الحكماء والتاريخ، أوكسفورد: كاليرندون، ١٩٦٧، ٧٨-٧٩ (عبري).

61 أنظر على سبيل المثال إليعازر شفيد، وطن وأرض موعودة، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٧٩، ٦٧ (عبري).

62 يهودا هليفي، الخزري ٢، القدس: غاسون أهرونسون، ١٩٩٨، ٨١ (عبري).

63 أنظر الفريضة الرابعة الإيجابية في كتاب فرائض الرامبام مع تعليقات الرامبان، القدس: هراف كوك، ١٩٨١، ٢٤٥-٢٤٦ (عبري).

64 ميخائيل نهورائي، «أرض إسرائيل في فكر الرامبام والرامبان»، حلميش ورفيتسكي (محرران)، أرض إسرائيل في الفكر اليهودي القروسطي، ١٣٧.

65 موشيه إيدل، «حول أرض إسرائيل في الفكر اليهودي الصوفي القروسطي»، المصدر السابق، ٢٠٤.

66 المصدر السابق، ٢١٤.

67 حول عدد السكان العام في فلسطين في تلك الفترة أنظر مقال يهوشع بن أريه، «سكان أرض إسرائيل والاستيطان فيها قبيل مشروع الاستيطان الصهيوني»، يهوشع بن أريه، يوسي بن أرتسي، وحاييم جورين (محررون)، دراسات في الجغرافيا التاريخية الاستيطانية لأرض إسرائيل، القدس: بن تسفي، ١٩٩٨، ٥-٦. كان عدد السكان في بداية سبعينيات القرن التاسع عشر، قبل بداية الاستيطان الصهيوني بفترة وجيزة ما يقارب الـ ٣٨٠،٠٠٠، منهم ١٨،٠٠٠ يهودي.

68 على الرغم من جهاز التربية الإسرائيلي، يعلم العديد من الإسرائيليين أن معظم اليهود لم يتطلعوا أبداً للوصول إلى الأرض المقدسة من أجل العيش فيها. أنظر على سبيل المثال أبراهام ب. يهوشواع في مجموعة مقالاته التمسك بوطن، تل أبيب: هكيبوتس همئوحاد، ٢٠٠٨، (عبري)، ويعتبر الكاتب تفضيل اليهود العيش في «المنفى» بمثابة «اختيار عصابي»، ٥٣.

الفصل الثالث

حج وصهيونية مسيحيان-
بلفور وعد بالأرض

كما يفهم الذين زاروا أثينا تاريخ اليونان على نحو أفضل، هكذا أيضا سيفهم الكتب المقدسة على نحو أفضل الشخص الذي شاهد يهودا بأم عينه، وعرف مواقع مدنها القديمة وأسماءها، سواء أتغيّرت أم لم تتغير.

هيرونيموس، مقدمة كتاب التاريخ Chronicle، ٤٠٠ ق. م

... فنحن في فلسطين لا نرى حتى التمسك بالشكل في استشارة رغبات السكان الحاليين في فلسطين... ولا ريب في أن الصهيونية، سواء أكانت على حق أم على باطل، وسواء أكانت طيبة أم شريرة، عميقة الجذور في تقاليدنا وفي حاجاتنا الراهنة، وفي آمالنا المقبلة، وهي أكثر أهمية لنا من رغبات السبعمئة ألف من العرب الذين يقيمون الآن في البلاد العريقة وأهوائهم.

اللورد آرثر جيمس بلفور، مذكرة، ١١ آب ١٩١٩

دمر (القيصر) تيتوس في العام سبعين للميلاد بيت الله في القدس آملاً من خلال ذلك أن يقضي على التحدي التوحيدي الذي واجه نظام الحكم الوثني الروماني. وقد ادعى تيتوس والمقربون منه «بأنه يجب هدم المعبد من دون أي تأجيل، كي تباد ديانة اليهود والمسيحيين بشكل كلي».[١] لكن حتى على المدى القصير وعلى المدى البعيد أخطأ القيصر ومستشاروه في تقديراتهم بالنسبة إلى المستقبل. واندلاع التمردين في وقت لاحق- تمرد الطوائف اليهودية في أنحاء البحر المتوسط الجنوبي خلال الأعوام ١١٥- ١١٧ للميلاد، وتمرد بار كوخفا في يهودا خلال الأعوام ١٣٢- ١٣٥ للميلاد- يدل على أن قوة التوحيد الفتية لم تتلاش فور هدم معبدها. وقد أشار زخم انتشار المسيحية بعد القمع الشديد لتمرد بار كوخفا إلى أن التعطش إلى إله واحد مجرّد لم يكن ظاهرة يمكن صدّها بهدم مادي بحت لمكان عبادة.

لا نعلم بالضبط متى تم بناء الهيكل المسمى في التقليد اليهودي «البيت الثاني». ولسوء الحظ لا تتوفر لدينا أية شهادة أثرية على وجود «البيت الأول»، رغم الاعتقاد الراجح بوجود مبنى للعبادة في هذا المكان قبل تشكل التوحيد اليهوي (من يهوه). فوفق التقاليد اليهودية، انتصبت في وسط المعبد الصخرة المقدسة التي تأسس منها العالم وهي التي تمنح المكان، من بين جملة أمور أخرى، الهالة المقدسة. ورغم أن المعبد قد ذكر في أسفار التناخ، فإن مؤلفي التناخ كانوا على وشك أن «ينسوا» أن يذكروا لنا إن تواجدت فريضة حج متواصلة إليه.[٢] وبإمكاننا أن نستنتج من ذلك أن «البيت الثاني» وحده هو الذي صار مركزاً للحج، أولاً لسكان أرض يهودا، ومن بعد ذلك للمتهودين الذين انتشروا خارج يهودا.

حوّل هيرودوس الظالم في العام تسعة عشر الميلادي، وفي سبيل تمجيد حكمه، الهيكل إلى مبنى ضخم وفخم، جذب إليه حشودا غفيرة. ولقد كانت الديانة اليهودية آنذاك في أوجها وأرسل مئات الألوف من اليهود والمتهودين تبرعاتهم إلى الهيكل من أماكن بعيدة. وسمح الـ Pax Romana- السلام الروماني- الذي بدأ ينتشر في حوض البحر المتوسط للعديد من المسافرين إمكان التنقل بأمان في جميع أنحاء الإمبراطورية. وقد تهيأت من خلاله الظروف لنشر الديانة اليهودية، ولاحقاً لنشر الديانة المسيحية، ولكن هكذا تشكلت أيضاً البنية التحتية المادية التي شجعت الحجيج إلى القدس حتى العام سبعين للميلاد؛ أي أنه خلال

ما يقارب التسعين عاماً شكل بيت الله، الذي تلتقي فيه السماء والأرض والهاوية، مركزاً لكينونة الديانة اليهودية المتعاظمة.

لقد كان الحج فرضاً على الرجال، ولم يكن مسموحاً للنساء. وقد تمت طقوسه بشكل دائم في ثلاثة أعياد في السنة: الفصح (بيسح)، الأسابيع أو البواكير (شفوعوت)، العُرش (سوكوت). وإلى جانب شهادة فيلون الإسكندراني وأوصاف يوسيفوس فلافيوس، فإن كتب الشريعة الرابانية زاخرة بالعديد من الإشارات إلى هذه الفترة الفاخرة، وأما أوصاف الممارسات الدينية حول الهيكل فإنها تتردد فيها العديد من المرات. وكان الحجاج للقدس يأتون وبحوزتهم أضاحي إلزامية وأضاحي اختيارية، إضافة إلى التبرعات والأعشار (ضريبة يهودية) العديدة التي منحت للكهنة بسخاء. لقد كان ذلك احتفالاً جماهيرياً دينياً زاد من قوة السلطة الرسمية والسلطة الكهنوتية التي أدارتها وسيطرت عليها هي في الواقع.[٣]

وأدى هدم المعبد اليهودي إلى إلغاء فريضة الحج وساهم بشكل واسع في التغيير التشكيلي للديانة اليهودية. وأما دور كهنة الهيكل فقد تسلمه منذ ذلك الحين وبشكل تدريجي أرباب الكُنُس من التيار الفريسي. لقد روج خراب مكان العبادة المقدسي، المركز المقدس، لأهمية ومركزية أماكن اللقاء الصغيرة والحيوية في الطوائف، والتي ساهمت قبل ذلك في الازدهار والتوسع الرحب للمجموعات السكانية اليهودية. وفي الواقع كان من الصعب نسيان القدس وستظل في قلوب المؤمنين حتى قيام الساعة، ولكن كما بدّل الكنيس في الواقع الهيكل، ومثلما حلت الصلاة محل تقديم القرابين، هكذا بدلت التوراة الشفوية الأرض الواقعية.

الحج من بعد خراب الهيكل- أهو عادة يهودية؟

إن كان هناك حجيج من بعد العام سبعين للميلاد، فإنه ومن بعد قمع تمرد بار كوخفا في العام ١٣٥ بدأ بالتلاشي بشكل كامل تقريباً.[٤] وكما هو معروف، فقد قام الرومان، وبقسوة، بمحو القدس اليهودية وأقاموا تحتها المدينة الوثنية إيليا كابيتولينا (Aelia Capitolina). ولم يسمح للمختونين بدخول المدينة، وحتى تنصر الإمبراطورية في بداية القرن الرابع للميلاد ظلت عاصمة العقيدة اليهودية، بشكل عام، ممنوعة على اليهود. لم يتحسن الوضع

كثيراً مع انتصار ديانة يسوع في أرجاء الإمبراطورية. فقد تحولت القدس إلى مدينة مسيحية مقدسة وبنيت فيها العديد من الكنائس. وفقط مع وصول جيوش الإسلام في بداية القرن السابع سمح أخيراً لليهود بالدخول بشكل حر إلى مدينتهم المقدسة القديمة، بل وسمح لهم بالعيش فيها.

ومع ذلك فقد أدى الاحتلال العربي إلى بناء مسجدين فاخرين بالضبط في المكان الذي تواجد فيه في السابق الهيكل اليهودي. وعلى ضوء العلاقات التكافلية بين اليهودية والإسلام، ليس غريباً ما ترويه لنا الأسطورة بأن يهوداً اعتنقوا الإسلام هم الذين دلوا المنتصرين على المكان المحدد للهيكل - بين أكوام القمامة التي تكدست في الموقع خلال الفترة المسيحية. ومن المرجح الاعتقاد أيضاً بأنه بسبب التغيير الشكلي الذي حصل في جبل الهيكل فقد صار أقل جاذبية للمؤمنين اليهود من التيار الراباني والذين تمسكوا بالتوراة الشفوية. وكما ورد في الفصل السابق، فلقد كان القراؤون، بروتستانت الديانة اليهودية آنذاك الذين رفضوا الشريعة وناشدوا العودة إلى المصادر القديمة والأرض القديمة، هم الذين هاجروا إلى القدس بل واستمروا في الحج إليها.[٥]

أما الإسلام فقد اختار القدس مركزاً مقدساً ثالثاً له في الأهمية من بعد مكة (المكرمة) والمدينة (المنورة). والإسلام كديانة استمدت بعض مصادرها من الديانة اليهودية، اعتبر في بدايته المدينة المقدسة الموجودة في قلب فلسطين الموقع المركزي الذي توجه إليه المصلون. وكما هو معلوم، وبحسب التراث الإسلامي فإنه المكان الذي عرج فيه محمد للسماء. ورغم أن الحج، الفريضة الإسلامية، قد وجه في النهاية نحو مكة، إلا أنه كان هناك عدد غير قليل من الحجاج الذين توجهوا إلى القدس. وكان ثمة صوفيون من تيارات مختلفة، ممن اعتبروا الهجرة والحج إلى «الشام» الأرض المقدسة قيمة دينية عليا، استمروا في الوصول إليها لسنوات عديدة.[٦]

في المقابل، فإنه منذ نهاية تمرد بار كوخفا في العام مئة وخمسة وثلاثين الميلادي، والذي تطلع خلاله المتمردون إلى إقامة الهيكل، وحتى العام ١٠٩٩، موعد احتلال القدس من قبل الصليبيين؛ أي ما يقارب الألف عام، لم تكن هناك محاولات معلومة لأتباع الرابانية بشأن

الحج للمدينة المقدسة. وكما ذكر سابقاً، لم «ينس» اليهود القدس، فإن إحدى مزايا الديانة اليهودية هي علاقتها بمكان مركزي مقدس، لكن لم تترجم هذه العلاقة إلى رغبة في الارتباط بالأرض بشكل ملموس، كالسير والتجوال فيها، والتعرف على تضاريسها.

وكما ذكر سابقاً، فلقد ناقشت أدبيات الشريعة اليهودية بشكل مطوّل القوانين المتعلقة بطقوس الهيكل في أثناء قيامه، إلا أنها كانت بخيلة جداً في علاقتها الشفوية بالحج للقدس من بعد الخراب. ففي المشناه، التلاميد والمدراش، ثمة مؤلفات تتعامل جميعها مع وصايا للممارسة وأخرى محرمة، سنجد فيها أوامر آخروية حول تجديد طقوس عبادة الهيكل بمجيء الخلاص، ولكن تخلو من تطرق إلى القيمة الدينية للحج في الحاضر. وفي الديانة اليهودية، وبعكس المسيحية، لا يشكل الحج إلى القدس عملاً للتكفير عن الذنوب من شأنه تطهير المؤمن، ولذلك لا نجد أية توصية بممارسته. وفي نهاية الأمر، فقد فسخ الواقع التاريخي الصعب ولفترة طويلة منظومة العلاقات الملموسة بالمركز المقدس، مخلفا وراءه وبشكل خاص علاقات روحانية وميتافيزيقية شديدة.

إن الحج اليهودي إلى القدس بشكل خاص وإلى الأرض المقدسة بشكل عام بدأ يتجدد على ما يبدو فقط في أعقاب احتلال الصليبيين للبلاد. وإلحنان راينر، الباحث في شؤون الحج اليهودي من جامعة تل أبيب، وصف ذلك بقدر من التفصيل على النحو التالي:

يبدو أن نظام الحج تشكل في المجتمع اليهودي في القرون الوسطى، وبشكل خاص في وسط المجتمع الذي كان في بلاد الصليبيين، وتطور بتأثير التحدي الصليبي أو كرد له. قبل الفترة الصليبية لم يكن ثمة حج رسمي ليهود من بلاد الكنيسة اللاتينية، وبالتأكيد لم يكن هناك طقس مبلور للحج إلى أرض إسرائيل. لقد خطت مؤسسة الحج خطواتها الأولى في المجتمع اليهودي لدى طوائف أوروبا الكاثوليكية في القرن الثاني عشر، وفقط في بداية القرن الثالث عشر، في أعقاب الحملة الصليبية الثالثة، احتل مكانه الملائم في العالم الديني ليهود فرنسا، وإسبانيا، وفي النهاية ليهود إشكناز أيضاً.[٧]

لماذا «أثر» تجدد الحملات الصليبية والاهتمام المسيحي بالأرض المقدسة على الطوائف اليهودية في أوروبا؟ استناداً إلى أعمال سابقة أجريت في هذا المجال اقترح المؤرخ التل أبيبي

فرضية مفادها أن الاهتمام اليهودي بالحج قد ظهر بسبب المنافسة في الملكية على الأرض. بمعنى آخر، ادعاء المسيحية أنها الوريثة الحقيقية للعهد القديم، ووفق ذلك فإنه من حقها أن تستحوذ على الممتلكات الإقليمية المذكورة فيه، أثار حفيظة اليهود، ومن هنا بداية «تدفق» الحجاج على القدس.[٨]

إن هذا التفسير بعيد كل البعد عن الإجابة عن هذا السؤال. حتى وإن كان صحيحاً بأننا نجد في الأدب المسيحي ادعاءات تحاول أن تثبت أنه بفضل معاناة يسوع وُعدت الأرض مجدداً لأتباعه، فإننا لا نجد جدلا يهوديا جديا يدعي بالملكية البشرية الجماعية على المكان. وللأسف الشديد، فإن شرح إلحنان راينر لا يفسر كيف ازدهر الحج اليهودي منذ بداية القرن الرابع الميلادي، حين بدأت في تلك الفترة الديانة المسيحية بتحديد علاقتها بالأرض المقدسة وسيطرتها عليها، من خلال بنائها العديد من الكنائس والنصب التذكارية الدينية. ولا يفسر هذا الطرح لماذا لم تتجدد يقظة «تملك» يهودية ولم تجلب حججاً متحفزة من الطوائف اليهودية الكبرى في مصر وبلاد ما بين النهرين المجاورة مع الاحتلال الإسلامي للقدس وبناء المساجد المثيرة فيها. لقد كان دانيال القميصي، القرائي الذي انتقل إلى العيش في القدس، والذي أبدى تعجبه الشديد في القرن التاسع من رفض اليهود الرابانيين زيارة صهيون، هو الذي فسّر ذلك على هذا النحو:

«وأمم ليست من إسرائيل تأتي من الأطراف الأربعة إلى القدس كل شهر وكل سنة لعبادة الله: وماذا عنكم يا إخوتنا من إسرائيل لأنكم لا تأتون كديانة أمم البلاد ولا تصلون كما هو مكتوب ولا تطبقون قانون الأمم التي من حولكم».[٩]

لم يمنع أحد من اليهود في تلك الفترة من زيارة القدس بل ومن السكن فيها كما شاء. ويبدو أن هناك مفارقة تاريخية في التفسيرات التي تحاول أن تمنح يهود التيار الرباني شعورا بالملكية على أرض إسرائيل. وفي الواقع فإنها تضم نسخاً لحس تملك صهيوني معاصر على عالم الروحي اليهودي التقليدي والذي اتسمت علاقته دائما بالمكان بملامح عقلية ما قبل حديثة وغير سياسية جلية.

في الواقع، فإننا لا نعلم علم اليقين لماذا توقف بشكل كلي الحج اليهودي ولماذا عاد بشكل تدريجي لاحقاً. ويمكن التكهن ببعض الأسباب فقط. علينا أن نذكر بأن حج اليهودائيين والأغيار قبل خراب الهيكل لم يكن إلى الأماكن المقدسة في يهودا. وقد كان جميعه موجهاً إلى القدس، وذلك وفق المواعيد التي تم تحديدها في التوراة وليس كحج شخصي. ولقد ألغى خراب الهيكل وأجزاء من المدينة اليهودية بشكل كامل سبب ممارسة هذه الطقوس التعبدية. وانسحبت القدس بتضاريسها وجغرافيتها للوعي الخلفي للمؤمنين، وبسطت القدس السماوية جناحيها وصارت المركز للتخيل اليهودي.

قد يكون اللقاء في البلاد بين متحولين للمسيحية ومن بعد ذلك مسلمين، والذين كانوا يهوداً منذ زمن ليس ببعيد، سبباً رادعاً لمن ظلوا متمسكين بديانة موسى. إن كان تنصر يهود فلسطين معتدلا نسبياً حتى قدوم جيوش شبه الجزيرة العربية، فمنذ بداية القرن السابع للميلاد على ما يبدو أصبح اعتناق الإسلام الذي كان في البداية بطيئاً وليس بالضرورة واعياً، كاسحاً وجارفاً. وكان يجب أن تمر فترة تاريخية طويلة كي يُنسى ويُمحى هذا التحول الديني الجماعي لشعب البلاد، والذي حصل عبر عدة أجيال حتى يكون بالإمكان زيارة الأرض المقدسة مجدداً من دون مصادفة حشود المتحولين وأبنائهم. ويمكن الافتراض بأنهم أرادوا إقناع المسافر اليهودي بأن يتبنى طقوسهم وعقيدتهم الغازية والمنتصرة.

علينا ألا ننسى أيضاً بأنه بالنسبة إلى الفرد اليهودي الحاج، فإن المسيرة من أوروبا إلى أرض إسرائيل هي شبه مستحيلة بسبب خطورة عدم تأدية الميتسفوت (الوصايا/ الفرائض). وكما هو معلوم، لم تكن هناك نُزُل أو محطات استراحة مخصصة لليهود. ولم تكن المجازفة في تدنيس السبت بسبب السير المتواصل في طرق مجهولة، بل عدم إمكانية أداء صلاة الجماعة والصعوبات الجمة في الحفاظ على الحلال، هي على ما يبدو عوامل رادعة عن الخروج لطريق طويل مليء بالعقبات والخطورات.[10] والحقيقة هي أن يهوديًا متدينًا جداً كان مضطراً إلى أن يكون أقل تمسكاً بالفرائض من أجل الوصول إلى أرضه المُقدسة.

حتى وإن كان الحج اليهودي إلى حد كبير انعكاساً متأخراً للحج المسيحي، فإنه لم يصل في يوم من الأيام إلى حجم هذا الأخير، ومن الصعب اعتباره ممارسة رسمية. فمنذ القرن الثاني

عشر الميلادي وحتى نهاية القرن الثامن عشر ذهب القليل من الحجاج اليهود إلى الأرض المقدسة مقارنة بعشرات آلاف الحجاج من أتباع يسوع. وبالتأكيد فقد كان عدد اليهود أقل من المسيحيين، وما يثير الدهشة هو حقيقة عدم كون «أرض إسرائيل» عامل جذب حقيقيًا لـ «بني إسرائيل الحقيقيين». ورغم محاولات التأريخ الصهيونية، خلال سنوات عديدة، كشف وجمع كل معلومة حول العلاقة الحقيقية لليهود بـ «وطنهم»، فإن محصولهم ظل فقيرا بشكل ملحوظ.

ووفق المعلومات التي في حوزتنا فقد كان الشاعر والمفكر يهودا اللاوي أول من خطط للمجيء إلى الأرض المقدسة في العام ١١٤٠ للميلاد. لم يتمكن من ذلك، وعلى ما يبدو فقد وافته المنية في أثناء سفره. وعندما هاجرت عائلة الرامبام في العام ١١٦٥ من المغرب وجاءت إلى عكا، زار الفيلسوف الشاب القدس والخليل. وكما هو معلوم، لم يجد سببا كافيا للعودة إلى هذه الأماكن من بعد هجرة عائلته إلى مصر المجاورة. ومن فترة منتصف القرن الثاني عشر تتوفر لدينا أيضاً شهادة يعقوب بن نتنائيل الذي وصل إلى فلسطين من فروبانس وخلف وراءه بعض الكتابات عن هذه الزيارة. و«قبور الآباء» هو مؤلف آخر قصير يعود لهذه الفترة وقد كتبه يهودي مجهول الهوية جاء على ما يبدو من دمشق.

إن الأمر الملفت للانتباه هو أن أهم كاتبين يهوديين زارا فلسطين في هذا القرن ووصفاها بتفصيل لم يكونا من الحجاج. لقد كان هذان هما بنيامين من مدينة تطيلة (Tudela) الواقعة في إسبانيا وبتاحيا من ريغنسبورغ (Regensburg) الواقعة في ألمانيا، وهما رحالان- باحثان خرجا من مكاني إقامتهما للتعرف على الطوائف اليهودية في العالم المعروف، وهكذا وصلا بالضرورة إلى الأرض المقدسة. ومن الناحية الجغرافية الأنثروبولوجية، لا بديل عن شهاداتهما المكتوبة بالعبرية.[١١] ووصفهما التفصيلي لحياة اليهود في مناطق مختلفة، من منطقة الغال وحتى شبه جزيرة القرم الخزرية، هو وصف مثير للغاية. ولكن بإمكان هاتين الروايتين الإشارة إلى أي حد لم تكن أرض إسرائيل مهمة في المتخيّل اليهودي في تلك الفترة.

لقد انصب جل اهتمامهما على البشر أكثر مما على الأماكن. وقد أثارت فضولهما المواقع الدينية وأماكن الدفن، لكن طرق العيش والممارسات الدينية لليهود حظيت بملاحظات

أصلية أكثر. بإمكان بنيامين وبتاحيا أن يمثلا بشكل جيد العالم الثقافي اليهودي القروسطي وبشكل خاص الجانب الأكثر فضولاً ويقظة فيه. وبالطبع، ليس كل ما يرويانه لنا هو صحيح ودقيق. فقد شاهدا العديد من الأشياء من خلال عدسة الأساطير والمعجزات التي عرفاها قبل سفرهما، وبعض المعلومات التي قدماها وصل إليهما من مصدر ثان وليس من خلال حضور شخصي، وحتى في مثل هذه الحالات فإن تقاريرهما نادرة في جودتها.

ووفق حساب بنيامين من تطيلة، يقيم بين عكا وأشكلون (عسقلان) عدد قليل من اليهود مقارنة بعددهم في بابل. وعلى ما يبدو فإنهم يحضرون موتاهم إلى أرض إسرائيل أكثر من ذراريهم. ويعجب بدمشق أكثر من القدس ويقر بأن القدس هي مدينة صغيرة. أما بتاحيا، والذي لم يسجل أوصافه بنفسه بل نقلها إلى تلاميذه، فإنه يتعجب بشكل كبير من قلة الطوائف اليهودية في البلاد وهو أيضاً شديد الإعجاب بدمشق. وإن كان عدد السكان اليهود المقيمين في هذه المدينة الشمالية هو عشرة آلاف يهودي، ففي كل أرض إسرائيل تقيم ثلاثمئة عائلة يهودية لا أكثر. والدور المحدود نسبياً للقدس في روايته مفاجئ أيضاً، وبحسب أوصافه يبدو أن اليهود يفضلون أكثر زيارة قبر يحزقال الموجود في بابل. وحتى ممثلو الخزر المتهودون، «ملوك ماشخ وكل بلادهم»، يأتون إلى هناك بشكل خاص.[١٢]

ظل بين أيدينا، منذ زيارة بنيامين وبتاحيا في القرن الثاني عشر وحتى نهاية القرن السابع عشر عدد قليل من قصص الرحالة اليهود الذين قدموا إلى أرض التناخ: الوصف غير الكامل لشموئيل بار شمعون (١٢١٠) لمجموعة رابانية جاء معظمها من فروبانس؛ حكاية الرابي يعقوب الذي وصل إلى القدس من أجل جمع المال لصالح مدرسته الدينية في باريس (قبل العام ١٢٥٧)؛ هجرة موشيه بن نحمان العجوز ونقل خبرها من بعده أحد تلاميذه؛ القصائد المثيرة التي كتبها يهودا الحريزي، وهي أيضاً من القرن الثالث عشر؛ الشهادة المثيرة التي أدلى بها أشتوري هفرحي في بداية القرن الرابع عشر؛ وهناك بعض الروايات المعدودة، المجزوءة والنادرة.

وصل إلى فلسطين في القرن الخامس عشر كل من إسحق بن الفرا من مدينة ملقة التي في إسبانيا (Malaga – 1441)، ومشولام من مدينة فولتيرا(Volterra–1481) ، وعوباديا من

مدينة برتينورو (Bertinoro – 1489)، وموشيه باسولا من مدينة بيزارو (Pesaro – 1521). أما من شرق أوروبا فهناك يوميات سفر أخرى، ابتداء من موشيه بوريت (Porit) الذي جاء من براغ (١٦٥٠)، مرورا بالحج الذي قامت به الجماعة المسيانية التابعة ليهودا هحسيد في العام ١٧٠٠، وحتى الزيارة المفاجئة التي قام بها الرابي نحمان من برسلاف في العام ١٧٩٨.[١٣]

وعليه، فقد كان الحج اليهودي عادة محدودة النطاق لمثقفين يهود أثرياء - بشكل عام كانوا حاخامين أو تجارا ولكن ليس دائماً- والأسباب التي دفعتهم للسفر كانت متنوعة، ولم تكن بالضرورة دينية. ففي بعض الأحيان كان يتم السفر بسبب نذر، وفي أحيان أخرى للتكفير عن الذنوب، وأحياناً من أجل الفضول أو مجرد المغامرة. ويمكن الافتراض بأن الحج المسيحي قد لعب دوراً في إغراء بعض المسافرين، وبشكل خاص أولئك الذين قدموا من إيطاليا. وعلينا أن نعلم أيضاً أنه بدأ في القرن الرابع عشر تشغيل خط سفر منظم للسفن بين البندقية ويافا وبفضله وصل عدد الحجاج المسيحيين إلى ما يقارب الـ ٤٠٠- ٥٠٠ في العام.[١٤]

إن اهتمام الرحالة اليهود بغيرهم من اليهود وشعور التضامن معهم يظهر بشكل بارز في جميع رواياتهم. لم يكن الرحالة غير مبالين لمرأى المظاهر الطبيعية القديمة، ولكنها لم تكن بشكل دائم أساس أوصافهم. لقد كانت تقاريرهم حول هذه الرحلات رصينة جداً ولغتهم لا تعبر عن إجلال معين أو هلوسة دينية. ويبرز بشكل واضح غياب أي نوع من العداوة من قبل الـ «إسماعليين»، المسلمين المحليين، نحو المسافرين اليهود. وتعبر رسائل الزوار عن التقدير الكامل للسكان المحليين، والذين بخلاف المسيحيين في أوروبا لا يعتبرون الديانة اليهودية ديانة منحطة وخسيسة.[١٥] الحقيقة هي أنه لا يظهر أي منع لليهود من زيارة الأرض المقدسة، وبشكل عام سمح لهم بالسكن فيها. وقد استقبلتهم البلاد بصورة حسنة رغم أنها بدت لهم في بعض الأحيان قاحلة وصحراوية جداً. ومع ذلك فقد ظلت أرض الزبد والحليب والدبس، وذلك لأن النص في نهاية المطاف أهم بكثير مما تراه العين.

عندما وصل مشولام من فولتيرا إلى القدس، بسبب نذر قطعه على نفسه، تعجب من جمال أبنيتها، لكن ابن المصرفيين الرقيق القادم من منطقة توسكانا تعجب أيضا من أسلوب حياة المحليين: «وهم الإسماعيليون، واليهود الثلاثة والعشرون المقيمون معهم، يشبهون

الخنازير في تناولهم للطعام، وذلك لأنهم يأكلون كلهم بوعاء واحد بأصابعهم من دون فوطة، كما يفعل أهل مصر، لكن ثيابهم نظيفة».[١٦] في المقابل، يهتم موشيه باسولا بشكل ملحوظ بالقبور، ويورد لقرائه القائمة الكاملة لهذه القبور كي يستطيع مؤمنون آخرون الذهاب في عقبيه واكتشافها بسهولة.[١٧] لكن، اعتاد معظم الرحالة اليهود الآخرين الزيارة والسجود أمام قبور الصديقين، وبدءاً بقبور الآباء في الحرم الإبراهيمي، مروراً بقبر يوسف في نابلس، وحتى قبور شمعون بار يوحاي وهلال وشماي في جبل الجرمق، اختيرت المزيد من المواقع المقدسة المختارة لحجاج آخرين.

نحن نعلم من كتابات موشيه بوريت الملتزم الذي جاء من براغ وكتب باليديش أن اليهود بدأوا في الصلاة قرب حائط المبكى منذ القرن السابع عشر:

«اليهودي ممنوع من الدخول إلى المكان الذي يوجد فيه الهيكل. في هذا المكان يوجد الحائط الغربي (المبكى)، ومسموح لليهود زيارة المكان من الجهة الخارجية له، وليس من الجهة الداخلية. ومع ذلك فإننا نقف ونصلي عن بعد معين من الحائط الغربي، وذلك لأننا وبسبب القداسة لا نقترب من الحائط الغربي».[١٨]

في مقابل ذلك، يؤكد موشيه حاييم كابسوتو الذي سافر من فيرنتسه إلى القدس في العام ١٧٣٤ في يوميات سفره أنه:

«لا يوجد لليهود غيتو، وباستطاعتهم السكن أينما شاؤوا، عددهم ألفا نسمة تقريبا [من بين خمسين ألفاً وفق إحصائه]، والعديد بينهم من النساء نسبياً، اللاتي جئن إلى القدس كأرامل من أماكن مختلفة، ليقضين فيها ما ظل من العمر في التعبّد».[١٩]

لا شك في أن عددا أكبر من اليهود حجّوا إلى القدس ولم يخلفوا وراءهم أثراً أدبياً. والكثير من الحجاج لم يجيدوا القراءة والكتابة. ويرجح الاعتقاد بأن العديد من الشهادات قد ضاع بمرور الأعوام. لكن حتى في هذه الحالات من الواضح أن السفر إلى أرض إسرائيل كان ممارسة هامشية للغاية في حياة الطوائف اليهودية. وكل مقارنة بين عدد الحجاج المسيحيين وعدد الحجاج اليهود تشير إلى أن الرحلات اليهودية إلى الأرض المقدسة كانت متواضعة جداً. وخلال الفترة الممتدة من العام مئة وستة وثلاثين للميلاد وحتى منتصف القرن التاسع

عشر؛ أي خلال ما يقارب الـ ١٧٠٠ عام، وصل إلينا ثلاثون مؤلفاً وصفت الحج اليهودي. في مقابل ذلك، فإنه منذ العام ٣٣٣ وحتى العام ١٨٧٨، أي خلال أكثر من ١٥٠٠ عام، هناك ما يقارب الـ ٣٥٠٠ تقرير لرحلات حجاج مسيحيين إلى الأرض المقدسة.[٢٠]

قد تكون أسباب اللامبالاة النسبية أو الخوف الجسدي لـ «بني إسرائيل» من الحج كثيرة. وقد ذكر بعضها، ويمكن إضافة المزيد من الأسباب إليها. ويبدو أن الخوف العميق الذي تجذر في الديانة اليهودية من المشاعر والتيارات المسيانية التي بإمكانها أن تقض مضجع الطوائف اليهودية وتشكل خطرا على الوجود اليهودي الهش، الرهين لرحمة عقائد حاكمة أخرى، قد كبح بدوره تنمية وتشجيع طقوس الحج إلى القدس. ومنذ نشر أبحاث عالم الاجتماع فيكتور تيرنير (Turner) نعلم أن الحج غير المراقب وغير المسيطر عليه بإمكانه أن يقوض النظام الاجتماعي لأية مؤسسة دينية. ولم تستطع الطوائف المحافظة، والتي تخشى أحياناً على مجرد وجودها، أن تبارك العناصر العفوية، واللاسلطوية، التي تميزت بها الرحلات الخاصة والجماعية للأماكن المقدسة، أو الـ «البنية المضادة» التي بإمكانها أن تتطور خلال تجربة المشاركة فيها.[٢١] وبخلاف قوة الكنيسة، التي كان بإمكانها أن توجه الحج لصالحها، فقد كانت مؤسسات الطوائف اليهودية غير قادرة على تنظيم حج موجه ومراقب بإمكانه خدمتها. وعليه، فإنه باستثناء بعض الحالات الفردية، لا نجد أي تشجيع من قبل الطائفة لرحلات هدفها الأرض المقدسة. ونحن نعلم أيضاً عن اعتراضات صريحة لهذا النوع من الميول، وبشكل خاص في وسط المحافل اليهودية في أشكناز عندما ذاع صيتها.[٢٢]

إن أي قرائي أدى الحج إلى مدينة الله الأبدية حصل على لقب الشرف «يروشلمي» (مقدسي) والذي رافقه مدى الحياة، في حين أنه لا يوجد أي دليل على هذا النوع من التقليد في التراث الراباني. وبخلاف الحاج المسيحي، لم يحصل الحاج اليهودي على ثروة، هيبة أو صكوك الغفران (Indulgentia) التي منحتها الكنيسة بسخاء للأتباع المخلصين للمدينة التي صلب فيها يسوع للذين يحجون إليها. ويمكن أن نضيف أنه وبتناقض كلي مع المؤمن المسلم الذي حج إلى مكة، كان بإمكان اليهودي أن يكون جيدا وكاملا أيضاً من دون زيارة القدس الدنيوية.

وبالطبع فإن الأمر مشروط بألا ينسى خرابها لأنه في حينه ستنساه يده اليمنى (المزامير ١٣٧، ٥-٦). لقد ردد كل يهودي صلاة «العام المقبل في القدس» في يوم الغفران وفي ليل هسيدر (ليلة عيد الفصح)، لكنها كانت صلاة لخلاص قريب وليست مناداة للقيام بعمل ما. بالنسبة إلى اليهودي، كانت المدينة المقدسة منطقة ذاكرة غالية الثمن غذت العقيدة بشكل دائم، وليست بالضرورة موقعاً جغرافياً مثيرا للفضول قد تؤدي زيارته إلى تأخير أو إفشال حلول الخلاص. وفي نهاية المطاف فقد ركزت قوة الروح اليهودية على الصلاة والتعليم المجتهد أكثر من تركيزها على الذهاب سيراً إلى مكان غير معروف.

جغرافيا مقدسة ورحلات في بلد المسيح

على الرغم من ميثة الحج الذي قام به يسوع المسيح إلى القدس في عيد الفصح، يبدو أن الديانة المسيحية في بدايتها لم تتضمن فكرة المركز المقدس أو بعض مراكز من هذا النوع. ولئن ذكر مؤلفو التناخ على لسان الله هذه الجملة: «فيصنعون لي مقدسا لأسكن في وسطهم» (الخروج ٢٥، ٨)، فقد كان الأمر المتمرد لبولس في «العهد الجديد» على عكس ذلك: «الإله الذي خلق العالم وكل ما فيه هذا إذًا هو رب السماء والأرض لا يسكن في هياكل مصنوعة بالأيادي» (أعمال الرسل ١٧، ٢٤). لكن وكمنهج ديانات أخرى، فإن الأجيال المسيحية التي ستأتي بعد المؤسس ستقوم بإخضاع الرسالة إلى حاجات عقلية متغيرة. والاعتقاد المسيحي بأن يسوع قد نشط وسار وصلب في يهودا كان قويا وحاضرا بشكل بارز، حتى أنه لم يكن بالإمكان أن ينتج منه روح لمكان مركزي مقدس.[٢٣]

ولقد حاول الرومانيون محو القدس كمركز توحيدي بعد التمردات اليهودية الثلاثة، وعملوا على تقليص الهالة المقدسة التي لم تكف عن تغليفها. لكن قبل أن تتحول الديانة المسيحية إلى ديانة الإمبراطورية ظهر بعض الحجاج من أتباع يسوع في المدينة المعذبة. وكان مليتو (Melito) مطران سرديس (Sardis)، والذي حج إلى القدس في منتصف القرن الثاني، أول هؤلاء الحجاج. ومن بعده سيحج إلى القدس عدد قليل. وتخبرنا المصادر أيضا عن بعض الحجاج الذين وصلوا في تلك الفترة إلى بيت لحم، مكان ولادة ابن الله، ووصلوا أيضاً إلى الجلجلة موقع صلب المسيح.

وفقط عندما قامت هيلينا، والدة القيصر قسطنطين الأول (Constantinus)، والتي اعتنقت المسيحية قبل ابنها، بزيارة إلى فلسطين في العام ثلاثمئة وستة وعشرين الميلادي، بدأت فترة طقوس تقديس المكان في الديانة المسيحية. وشأنها شأن هيلينا أخرى - متهودة هي والدة مونوباز الثاني (Monobaz II) ملك حديب والتي جاءت إلى القدس في العام ثلاثين الميلادي وتبرعت للهيكل- فإن هيلينا المتنصرة بنت في القدس الكنائس الأولى التي تحولت إلى مواقع يُحج إليها. ومنذ زيارة الإمبراطورة هيلينا بدأت عادة طويلة تمتد لمئات السنوات ستكون جزءا مركزيا ومهما في وجود الكنيسة المسيحية.

حتى وإن تواجدت مؤسسة الحج في جميع الأديان تقريباً، إلا إن مكانة الحج ووظيفته فيها تتغيران بين عقيدة وأخرى. وكانت رحلات الحج المسيحية تختلف منذ بدايتها عن رحلات الحج الاحتفالية للهيكل اليهودي، وعن رحلات الحج السنوية إلى مكة المسلمة والتي تطورت كما هو معروف أكثر لاحقاً. وبخلاف هاتين الديانتين لم يكن الحج المسيحي مرتبطاً بفرض صريح وأساسه الفكري كان تطوعيا بشكل واضح. وقد اختلف الحج المسيحي أيضا بأنه لم يجر في إطار رسمي ولم يحدث في مواعيد محددة.

واقترح الباحث إدوارد ديفيد هانت فرضية مفادها أن هذا الحج يعني أكثر من الحج اليهودي القديم، فقد تأثر بشكل أكبر من ثقافة رحلات الاستكشاف الهيلينية الرومانية التي شكلت خلفية ثقافية في تصميم الحج المسيحي.[٢٤] وظهرت السياحة التعليمية في فترة السلام الروماني من باب الفضول والبحث، كتراث المؤرخ هيرودوت. وأدى الانفعال من اللقاء المباشر مع مواقع مذكورة في أدبيات الماضي إلى تدفق أفواج من الزوار على هذه المواقع، وصممت هذه الزيارات العادات التي ظهرت لاحقاً في الحج الديني. وكان ذلك عملا ثقافيا خالصا، وكان معظم المسافرين من المتعلمين الأثرياء، وكانوا أيضا الورثة التوحيديين الجدد.

شكلت الكونية العميقة الكامنة في الديانة الجديدة محفزاً آخر للحج المسيحي. وتعطش المؤمنون الجدد لمعرفة كيف يتصرف نظراؤهم في الإيمان في أماكن أخرى، ولذلك قرروا الذهاب لرؤيتهم. كان الهدف الأول المدينة العاصمة روما والتي تركز فيها معظم الإنتاج الثقافي والديني في العالم القديم. وقد اجتمعت فيها أفضل القوة الثقافية، وكان من الطبيعي

أن تتحول إلى المركز المقدس المركزي. وهكذا كان فيما بعد. وأدى صلب بطرس الرسول إلى تأسيس أكبر كنيسة في العالم - تلك التي ستسمى فيما بعد بـ «الفاتيكان».

وحددت وتأسست على امتداد التاريخ المسيحي العديد من مراكز الحج، منها أماكن دُفن فيها رهبان وقساوسة مميزون. وصارت المواقع التي جرت فيها المعجزات مقدسة، وحظيت بالعديد من الزوار. لكن أرض التناخ التي تنبأ فيها الأنبياء، والأرض التي سار عليها يسوع ابن الله، صارت أكثر هذه المراكز جاذبية. وتحولت مقاطعة فلسطين على نحو سريع إلى الأرض المقدسة لجميع النصارى في العالم. ومنذ الحج الذي قام به المجهول من بوردو في العام ثلاثمئة وثلاثة وثلاثين الميلادي وحتى الحج الذي قام به البابا بنديكتوس السادس عشر في العام ٢٠٠٩، زار الأرض المقدسة عشرات الآلاف، إن لم يكن مئات الآلاف من المؤمنين. وإن بدأت اليهودية طريقها كديانة توجه نفسها نحو مركز ملموس وخلال تطورها مرت بروحنة وانفصلت عنها، فإن المسيحية سارت بشكل معين في الاتجاه العكسي.

تمت أقلمة القداسة المسيحية بشكل أساس من خلال الحج الطلائعي والقوة النفسية والمادية التي توفرت للمسيحية منذ بدايتها. وحتى وإن حاولت الأبحاث الصهيونية في بدايتها أن «تستأثر» بمعلومات «الرحالة من بوردو» للتراث اليهودي،[٢٥] فقد كان أول حاج خلف وراءه تقريراً مسيحياً خالصاً ثبت في الواقع في الوعي الأوروبي تقليداً جديداً تماماً. وصل هذا الطلائعي إلى «بلسطينا، هي يهودا» (هكذا عرف البلاد)،[٢٦] مباشرة مع بدء تنصرها وبناء أول الكنائس فيها. وزار قيساريا، يزراعيل (منطقة مرج إبن عامر) في Scythopolis وهي بيسان، وزار أيضاً Neapolis وهي نابلس، وتضمنت زيارته للقدس المواقع التناخية والمسيحية (ساحة الهيكل، بركة السلطان، بيت قيافا الكاهن، قصر داود، تلة الجلجلة، قبر النبي أشعياء وقبر الملك حزقيا وغيرهما). وانطلق من القدس إلى أريحا حيث وجد هناك بيت راحاب الزانية، وزار أيضاً نهر الأردن، المكان الذي عمد فيه يوحنا (المعمدان) يسوع، وزار بيت لحم حيث وجد هناك قبر راحيل وهي المدينة التي ولد فيها المخلص، وزار الخليل حيث دفن فيها إبراهيم وسارة، وإسحق وريفكا، ويعقوب وليئه، ومن هناك عبر طريق Diospolis؛ أي اللد، عائدا إلى قيساريا.

في طريقه إلى فلسطين، توقف الرحالة من بوردو في روما، لكنه لم يتطرق إليها قطّ. وفي حقيقة الأمر فإن سكان البلاد لا يهمونه، ولا تهمه المناظر المادية، ولا جودة الأرض بمروجها وجداولها. وهو يخبرنا فقط عن مواقع محددة تتعلق بقراءاته الدينية في التناخ (Biblia)، وكمن يعتبر نفسه ابن «إسرائيل حقيقي» فإنه يعتبر أيضا التناخ والعهد الجديد قطعة روائية واحدة.

وفي واقع الأمر فإنه لا يقدم لنا خريطة رحلة في أرض واقعية، بل إنه قدّم رسما جيو-لاهوتيا دقيقا ومُفصلا لمواقع مقدسة. ومحاولاً اكتشاف الحقيقة الملموسة التي تقف خلف الأدب المكتوب، فإنه بالتالي ومن غير قصد اخترع النوع الأدبي المسمى الجغرافيا المقدسة.

أما كتاب الرحلة الثاني الذي وصل إلينا فإنه يؤكد الخطوط العريضة للجيو- لاهوتية الجديدة. إنه كتاب إغريا (Egria)، رئيسة دير الرهبان التي قامت بالحج في النصف الثاني من القرن الرابع قادمة من شبه الجزيرة الآيبيرية، ووصفت فيه جميع المواقع المقدسة في الشرق الأوسط، بدءا من الطرق التي سار فيها بنو إسرائيل القدامى وحتى المسيرة الأخيرة ليسوع في القدس. ولم تكتف بـ «بلسطينا، هي أرض الميعاد»[27] بل سعت للتعرف على حران التي تقع في بلاد ما بين النهرين، التي ولد فيها إبراهيم، وبالطبع أيضاً صحراء سيناء الساحرة التي قاد فيها النبي موسى أسباط إسرائيل. أما الأرض المقدسة فإنها تصفها بالتفصيل وبشكل خاص مدينة القدس الأغلى من كل شيء. وتحاول إغريا ألا يفوتها أي موقع مذكور في التناخ المقدس خاصتها. ووفق شهادتها (إغريا تكتب بضمير المتكلم)، فإنها «فضولية جداً»،[28] ولم تكف عن ملاءمة معطياتها الجغرافية للنصوص، وتحاول بتحمس شديد أن تستكمل معلومات غير مفصلة بشكل كاف في المصدر المكتوب وذلك بواسطة طرح أسئلة على سكان المكان. لكنها لا تهتم بأي شكل من الأشكال بالحاضر، ومثل الرحالة من بوردو، فإن (السكان) المحليين لا يجذبون اهتمامها بشكل خاص، وذلك بالطبع باستثناء قيامهم بطقوس دينية تثير مشاعرها وتملأ قلبها حبوراً.

تكشف الكتابة الغنية لإغريا عن بعد مهم ومركزي في جوهر الحج المسيحي الذي ازداد قوة في السنوات التي تلت زيارتها. فقد تحركت في الزمان أكثر من الحيز. وكانت إغريا بحاجة إلى الماضي البعيد كي تقوي وترسي أسس عقيدتها. وعليه فإن معرفة المواقع المقدسة

هي جزء من منح قاعدة واقعية لمشاعر دينية مجردة جداً. ويمتزج التدين الشديد، العاجل والزاهد، عندها بالتحقيق العلمي ويبدو أن الجغرافيا بالنسبة لها تهدف في المقام الأول إلى تعزيز الميثوتاريخ. وهي لا تشك بتاتا في معجزات عجائب القصص التناخية المسيحية، لكن الأماكن الملموسة تستخدم كتأكيد مجدد لحقيقة ودقة المروي: تمنح الأرض شرعية للحقيقة الألوهية وفيها بطريقة أو أخرى دليل قاطع على وجودها.

ومن هذا الجانب فإن الحج المسيحي إلى الأرض المقدسة هو ممارسة تحتضن في وسطها طبقتين ثقافيتين: الأولى- تقليد البحث اليوناني، والثانية- التراث اللاهوتي التناخي. ويوضح هيرونيموس (Hieronymus)، الراهب العالم الذي وصل إلى بيت لحم وأقام فيها بشكل دائم، ذلك بشكل جيد في العديد من كتاباته وتراجمه. ورغم تحفظه من تقديس المواقع والقبور ونفوره من الحج الجماعي، فإنه يمتدح السياحة التعليمية إلى «أثينا المسيحية»، ويعتبرها وسيلة مساعدة مهمة لبحث المعاني الخفية للعهد القديم والعهد الجديد. في نهاية الأمر يقترح هيرونيموس فكرة مفادها أن الطوبوغرافيا هي السندان الذي تطرق عليه المعرفة اللاهوتية الحقيقية. ولكل مكان هناك اسم، وكل اسم يضم داخله معاني خفية يؤدي فهمها إلى التقرب من قصد الإله. وعندما جالت صديقته باولا، الماترونا الثرية من روما، في المواقع المقدسة، كانت جولتها بأسرها في عالم مجازي رائع. إن بلسطينا هيرونيموس وباولا هي إقليم متخيل تتحول زيارته إلى ما يشبه رحلة نصية، بالضبط كما كانت بالنسبة إلى الرحالة من بوردو وإغريا.[٢٩]

عندما نقرأ يوميات رحلات الرهبان والكهنة ندرك جيداً إلى أي مدى كانت المسيحية في حاجة إلى الطوبوغرافيا وليس فقط من أجل تأكيد حقيقة هذه الروايات بل - وليس أقل من ذلك - للوصل بين مملكة يهودا، بحكامها وأنبيائها القدامى، وبين نشاط يسوع ورسله اللاحقين والمخلصين. إن تركيب الاستمرارية من قصص التناخ حتى رواية رؤى الإنجيل تمت بواسطة خلق تواصل جغرافي مقدس، والذي على الرغم من استناده إلى الماضي ينقصه زمن كرونولوجي حقيقي. وكان من الممكن ومن دون تردد أن يعزو مباني قديمة لفترات مختلفة في آن واحد، بل أكثر من ذلك، يبدو في بعض الأحيان أنه لو التقى الحاج في طريقه

بإبراهيم الآرامي ويوحنا المعمدان متأبطي الذراعين، لانفعل من ذلك وتأثر جداً، ولكنه لن يفاجأ بشكل كلي.

وقد تم أيضاً تحقيق الثقة بأن يسوع هو في الوقت نفسه من ذرية آل داود والوريث الروحي لنبيي التناخ موسى وإلياهو بواسطة تحديد مجموعة المواقع المكتشفة إلى جانب بعضها البعض في الحيز نفسه. إن الوحدة الإقليمية للأرض المقدسة في الأزمان المختلفة هي أيضا الدليل على الوحدة الروائية لجميع كتب التناخ.

إن كل حاج أو حاجة جديدة خلف وراءه توثيقاً مكتوباً أضاف المزيد من الطبقات التي عززت بدورها المعرفة الجغرافية التي بدأت تتشكل منذ القرن الرابع وحتى القرن السادس الميلادي. علينا أن نتذكر أيضاً بأن التوثيق المكتوب لم يكن الوسيلة الوحيدة لنشر هذه المعرفة. وعندما عاد الحجاج إلى أماكن سكناهم، انتقلوا من مدينة إلى أخرى وحكوا تجاربهم على المستمعين بشكل شفوي - عادة في مقابل أجر معين. وانتقلوا في بعض الأحيان كجماعات وفي أحيان أخرى كأفراد. وفي بعض الحالات خشيت منهم الكنيسة، لكنها نجحت في معظم الأحيان بتوجيه تجاربهم لتصب في استمرار تفاقم دورها وتوسعها.

لقد كانت فترة الحكم البيزنطي أول عصر لامع في نقل الجغرافيا المقدسة لمثقفي الكنيسة بجميع أطيافها. وبدءاً من الجزيرة البريطانية، مروراً بالمناطق الإسكندنافية، وحتى مناطق ألمانيا وروسيا القروسطية، انتظم الحجاج من أجل تذوق نكهة بلد يسوع الساحر واشتمام رائحته. ومن أجل استنشاق الهواء الذي تنفسه المسيح كانوا على استعداد للمعاناة، والخضوع إلى حالة من الزهد والمشقة وحتى لوضع حياتهم في ظل الخطر. ولم يبذل الاحتلال الإسلامي أي جهد لوقف زخم الحجاج وذلك لأن معظم الحكام العرب استفادوا من الحركة المستمرة للزوار، الذين أتوا إلى الأرض المقدسة محملين بالـ «النقود». وبالإضافة إلى ذلك فقد اعتبر الإسلام الديانة المسيحية رغم تعنت الأخيرة على عدم الاعتراف بذلك، ديانة سماوية.

على أعتاب العام ١٠٠٠ الميلادي ازداد تدفق الحجاج في أعقاب الاعتقادات الآخروية التي غزت القارة الأوروبية. وقد بدت القدس أكثر من أي وقت مضى كمركز العالم الذي سيظهر منه الخلاص الأخير. إن تأمل الخرائط التي تم رسمها في تلك الفترة يدل على أن

رسامي الخرائط المسيحيين وضعوا القدس دوما في مركز العالم، الذي يخرج منه كل شيء ويأتي إليه كل شيء. بمرور عام الحساب الحاسم، ورغم أنه لم يف بالتوقعات، استمر الحجاج في الوصول إلى القدس زرافات ووحدانا. وقد كان بينهم أساقفة مبجلون، رؤساء أديرة ذائعو الصيت، ونبلاء كبار. وانضم إليهم المغامرون والتجار وحتى مجرمون فارون شكلت الرحلة بالنسبة إليهم ملاذاً وحتى تكفيرا. حتى أن أولاف تريغفاسون (Tryggvason)، أول ملك مسيحي للنرويج، وصل إلى المدينة كحاج في العام ١٠٠٣.

وفقط مع سقوط المدينة في أيدي السلاجقة في العام ١٠٧٨، وتقييد حرية العبادة في كنيسة القيامة وغيرها من بيوت الصلاة، تقلص عدد الحجاج، لكن ليس لوقت طويل. فقد قامت الحملة الصليبية الأولى في العام ١٠٩٩ بافتتاح أبواب المدينة مرة أخرى وتجدّد تدفق الزوار على القدس من دون توقف، في الواقع، حتى العصر الحديث.

إن الأسباب المركزية التي أدت إلى الحملات الصليبية تعود إلى القيود التي فرضها السلاجقة ومضايقتهم للحجاج المسيحيين. وهناك أيضا أسباب سياسية واقتصادية- اجتماعية أوروبية داخلية مهمة أكثر لهذا الاندفاع المسيحي الجارف الذي امتد نحو «أرض يسوع». مثلا مشاكل طبقية لنبلاء من دون أراض، ومصلحة الكنيسة الكاثوليكية في السيطرة والتوسع، والجشع المالي للتجار، ونبلاء لا كابح لهم، وأهداف للتضحية. كل هذه كانت من بين الأسباب العديدة التي أدت إلى هذه الظاهرة الغازية والمغرقة بالدماء.[٣٠] لكن ليس ثمة شك في أن الإعداد الأيديولوجي الطويل الذي قامت به الجغرافيا المقدسة ساهم هو أيضاً في مستوى التجنيد وتعزيز الروح الدينية- الصليبية. وبفضل انتشار يوميات الحجاج - وعلينا أن نتذكر فقط كإضافة للكتاب المقدس وليس بديلا له - وصل العديد من المحاربين الصليبيين إلى أرض معروفة اعتبرت إلى حد كبير كإقليم كان منذ الأبد أرضهم المقدسة. حتى أن بعض الباحثين يعتبر الحملات الصليبية نوعا من الحج، الحج المسلح بالطبع.[٣١]

إن ما يثير الاهتمام هو أن أوربنوس الثاني (Urbanus)، البابا المجاهد الذي دعا إلى الخروج للحملة الصليبية الأولى، أشاد في خطابه المُجند في العام ١٠٩٦ بالاحتلال التناخي للبلاد الذي قام به «بنو إسرائيل» وطالب ورثتهم المسيحيين بالسير على درب أسلافهم.[٣٢] ومما

يروى أيضاً أنه عندما وصل «فرسان يسوع»، كما لقبوا أنفسهم، إلى أبواب القدس، داروا حفاة سبع مرات حول أسوار المدينة من أجل تكرار المعجزة التي حصلت في أريحا. وبما أن المعجزة، كما يعلم كل مؤمن جدي، لا تحدث مرتين، فقد اضطروا في نهاية اليوم إلى هدم الأسوار بأنفسهم، من دون مساعدة الإله المباشرة. كما أن المجزرة الفورية التي ارتكبوها ضد سكان المدينة - من المسلمين، القرائين، اليهود، وحتى المسيحيين البيزنطيين- أعادت إلى الأذهان ما ورد بالتفصيل في الرواية التاريخية التناخية.

استمرت سيطرة المملكة الصليبية على القدس مدة ثمانية وثمانين عاما، ولمدة زمنية أخرى سيطرت فيها على شريط ضيق على طول ساحل فلسطين وجنوب لبنان الحالي. وقد دمرت المملكة بشكل نهائي فقط في العام ١٢٩١. أما فترة وجودها في المدينة المقدسة فإنها تشبه بهذا القدر أو ذاك عمر مملكة المكابيين المستقلة التي تواجدت في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد. وقد حاول الصليبيون إقناع الحجاج الكثيرين، الذين اعتبروهم إخوة لهم، بالإقامة في القدس من أجل تعزيز الطابع المسيحي للمدينة. لكن العديد من الحجاج احتقروا الصليبيين بسبب طريقة حياتهم العلمانية المبتذلة ولأنهم يدنسون الأرض المقدسة. وفضل معظمهم العودة بسرعة إلى أوروبا.[٣٣]

وقد وصل عدد المستوطنين المسيحيين في ذروة الاستيطان في المدينة إلى ثلاثين ألفا، في حين أن عدد سكان البلدات الصليبية لم يتجاوز في أية فترة المئة وعشرين ألفا. ومعظم السكان العاملين، الذين بلغ عددهم ما بين ربع ونصف مليون نسمة، ظل مسلماً مع أقلية مسيحية بيزنطية. وعلى الرغم من جميع المحاولات والمساعدات اللوجستية التي قدمت في بعض الأحيان من أوروبا، فإن فلسطين لم تتحول بحق إلى بلد مسيحي. وعلى امتداد التاريخ المستمر من القرن السابع الميلادي وحتى منتصف القرن العشرين؛ أي خلال ما يقارب الـ ١٣٠٠ عام، ظلت بلداً مسلماً بشكل واضح.[٣٤]

لكن هذا الأمر لم يقتلع الأرض المقدسة من قلوب النصارى. وحقيقة أن «دما مسيحيا» غزيرا قد سفك على أرض يسوع وضع فلسطين في مركز المُتَخَيل المسيحي. حتى أن عدد الحجاج لم يتقلص، وإن مرت يوميات الرحلات بتغيرات مهمة. ويبدو أن التبشير وحده المتأصل في ديانة الثالوث المقدس احتاج بشكل دائم إلى استمرار استيراد الاستعارات

الدنيوية التي تجسد الحقيقة الروحية. وقد استندت بلاغة الإقناع في نشر الديانة بالأساس على قوة الخير الذي نزل على العالم. لكن هذا الخلاص لم يحدث في مكان مجرد، بل في موقع معين ومحدد. وهدفت الحقائق الجديدة التي وصلت من الميدان إلى أن تكون جزءا مهما من الدعاية الدينية المهمة. وقد كان الحج مرتبطا منذ بدايته وبقوة شديدة بدافع تبشيري متين، وكان جهد الوصول إلى القدس جزءاً من اللهفة لتحويل العالم بأسره إلى مسيحي.[٣٥]

وتحوّل الحاج الذي عاد من القدس قبيل نهاية العصور الوسطى إلى واحد من الأبطال الثقافيين- إن كان بالإمكان تطبيق هذا المصطلح على تلك الفترة. فقد كان يرمز إلى المؤمن الحقيقي والجريء، ولباسه الاعتيادي كان معروفا أيضا للقرويين الجهلة (تزين شخصيته العديد من المؤلفات). وهو الذي حمل آخر الأخبار من الحيز الذي اختاره الإله ليولد فيه ابنه، وهو الذي بشر بأن المكان يدنس بشكل دائم من قبل كفار غرباء غير متحضرين.

وعلينا ألا ننسى: إن الحب الشديد للأرض المقدسة، والإعجاب بالعبريين الذين ساروا عليها، لم يتعارضا في أي شكل من الأشكال مع العداء والاحتقار إزاء المؤمن اليهودي الذي كان يعيش بتواضع في ظل الكينونة المسيحية المنتصرة. وقد أثبت ذلك الصليبيون، وبشكل خاص مرافقوهم، عندما كانوا في طريقهم إلى القدس حيث ارتكبوا مجازر فظيعة ضد اليهود. في المقابل، فإن الحجاج علموا عن يهودا الأسخريوطي الذي خان يسوع، لدى عودتهم من الأرض المقدسة.[٣٦] وبالنسبة لهم، فقد طُرد اليهودي المُهان من الأرض المقدسة لأنه لم يكن يستحقها. ووجوده المهمش والمخزي في غيتوهات أوروبا هو الدليل القاطع لذلك. غير أن هذا الموقف الشائع والمشترك لكل من الصليبيين ومعظم الحجاج سيتغيّر جزئياً لدى العديد من الدوائر في الغرب مع ظهور حركة الإصلاح (البروتستانتية).

من إصلاح بيوريتاني إلى موضة إنجيلية

تسببت صدمات الإصلاح التي بدأت في القرن السادس عشر ولفترة قصيرة بإبطاء موجات الحج المسيحي. فالانتقادات التي وجهت ضد فساد الكنيسة لبيعها صكوك الغفران، إلى جانب الرفض الواسع للسجود الطقوسي للقبور ولمواقع حجرية وأرضية، خففا بشكل

مؤقت من وتيرة الحماس التقليدي للحج، رغم أنها لم تمنعه بشكل كامل. وبشكل مشابه للنموذج الذي تطور في وسط اليهودية الرابانية من بعد خراب الهيكل، احتلت القدس السماوية مكانا أكثر سموا من القدس الدنيوية في الاحتجاج البروتستانتي الأصلي الذي بدأ مع بداية الانفصال عن الكاثوليكية. ففي البلاغة الصفائية الجديدة سبق خلاص الروح خلاص الجسد، وصار الخلاص عملية داخلية وفردية أكثر.

لم تتحول الأرض المقدسة بسبب هذا المناخ المنعش إلى غير شرعية للمسيحيين الجدد. وإلى حد كبير تحولت إلى مليئة بالحيوية وأكثر قربا لقلوبهم. وقد ساهمت في ذلك ظاهرتان مندمجتان: ثورة الطباعة، ومشروع ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات المحلية.

عجل الإصلاح البروتستانتي في ترجمة حكايات التناخ والعهد الجديد من اللاتينية إلى لغات أخرى. وخلال أربعة عقود في القرن السادس عشر ظهر الكتاب المقدس في اللغات الكبرى الإدارية التي تحولت لاحقاً إلى لغات قومية: الألمانية، الإنكليزية، الفرنسية، الدانماركية، الهولندية، والإسبانية. وتم خلال بضع سنوات إنتاج ترجمات في باقي اللغات الأدبية الموجودة في مرحلة تشكل. وثورة الطباعة التي بدأت تغير جميع الأشكال الثقافية في أوروبا، الكتاب المقدس إلى الكتاب الأكثر مبيعاً في التاريخ. وبالطبع كان المقصود جمهور قراء نخبويا، لكن صار بالإمكان أن تقرأ لجمهور مستمعين آخذ في الاتساع أساطير لاهوتية رائعة بلغات معروفة أكثر نسبياً.

وبدّل الكتاب المقدس في مناطق الإصلاح الصلاحية البابوية كمصدر للحقيقة الإلهية. إن الانجراف الكبير في العودة إلى المصادر والاعتماد عليها فقط وليس على وساطة المؤسسات، يمنح النصوص هالة أصيلة مجددة. ومنذ الآن فصاعدا لم يعد المؤمن في حاجة إلى الرمزية والتمثيل ومسموح له بأن يفسر المكتوب بصورة بسيطة. وصارت الروايات القديمة بمساعدة الترجمات أكثر قرباً، وليس أقل بل أكثر إنسانية. وبما أن هذه الروايات قد جرت في الحيز الذي تواجد فيه إبراهيم، موسى، داود، الأنبياء الأخلاقيون، المكابيون الأبطال، يوحنا المعمدان ويسوع ابن الله ورسله، فلقد صار هذا الحيز معروفاً، ولكنه في الوقت نفسه ساحر وغامض. في هذه العملية صار التناخ، وليس العهد الجديد فقط، كتاباً بروتستانتياً بشكل جلي.

لكن، في مملكة واحدة فقط أثارت العودة إلى الأصول إلى جانب أرض الميعاد مسألة «الشعب المختار» الذي اختير كي يرثها. ففي إنكلترا في نهاية القرن السادس عشر ظهرت لأول مرة، وبشكل خاص في أوساط الطبقات النخبوية المثقفة، براعم بروتو قومية بدائية.[٣٧] فلقد تم الانفصال الكامل عن روما وساهم إنشاء الكنيسة الإنجيلية في هيكلة هوية محلية أكثر وضوحاً، تبحث ككل هوية جماعية عن نماذج تقلدها.

إن دور النموذج حاسم في ولادة كل قومية، وبشكل خاص إن كانت مترددة وغير واثقة من نفسها. وفي حالة إنكلترا الريادية، فإن اختيار النموذج التاريخي لبداية تكوين هوية جديدة كان صعباً للغاية. لقد كانت تلك بداية الحساسية البروتو قومية الأولية الإنكليزية، والمهم هو أنها ظهرت قبل عصر التنوير في القرن الثامن عشر. وعليه، فإن براعم الهوية الجماعية الحديثة، والتي ستتحول في المستقبل للإطار الفكري الذي يضم جميع أشكال الحياة السياسية على وجه الأرض، قد ظهرت في الجزيرة البريطانية في ودائع الأرض الدينية العميقة وليس على أسس التشكيك بها. وستكون هذه الحقيقة حاسمة لاحقاً في تصميم القومية الإنكليزية، ومن بعدها البريطانية.

فعلى سبيل المثال، لم تتوفر أمام أوائل الإنكليز في هذه المرحلة المبكرة للبروتو قومية فرصة اعتبار بوديكا (Boudica) الكالتية الأم القديمة للأمة الإنكليزية، مثلما تم اقتراح ذلك في القرن التاسع عشر. إن زعيمة القبائل هذه، والتي تمردت في القرن الأول الميلادي ضد الرومانيين، كانت وثنية بشكل خالص، وعدد قليل فقط، إن وجد أصلاً، بلغه خبرها في القرن السادس عشر. إن خيار الجمهورية الرومانية القديمة كغرض للتعاطف، مثلما ستكون في المستقبل في الثورة الفرنسية، كان مستحيلاً لكونها متعددة الآلهة، وأيضاً لكون روما البابوية الحديثة هدفاً رئيساً للعداء والاحتقار.

وبدءا بقبائل «بني إسرائيل» الذين احتلوا بلداً بالقوة، بالتأييد الكامل من الإله، مروراً بالقضاة القساة في يهودا الذين قادوا الحرب ضد جيرانهم، وحتى المكابيين الجريئين الذين هبوا للدفاع عن هيكلهم، اعتبر «الشعب» التناخي نموذجا ساميا يحتذى به ويتضامن معه. وعليه فقد منحت أولوية معينة في النصوص المقدسة للعهد القديم بدلا من العهد

الجديد: فهو أقل عالمية ويتمحور أكثر حول رسالة تعنى بمجموعة مختارة ومنعزلة. إلى جانب ذلك، فإنه لا يوصي بإدارة الخد الأيسر - إن الإله في العهد القديم غيور وعضلي في صراعه العنيد ضد الكفار الأعداء. وإن إنكلترا التي دافعت بقوة عن كنيسة الحقيقة الخاصة بها، وإنكلترا التي عينت نفسها لاحتلال مساحات جديدة، اندمجتا على عتبة العصر الحديث في ظل التناخ العبري.

منذ العام ١٥٣٨ والذي أمر فيه هنري الثامن بإدخال كتب التناخ إلى جميع الكنائس في أنحاء إنكلترا وحتى الترجمة المجددة والمعاصرة في فترة جيمس الأول في العام ١٦١١ (King James Bible)، تبنت إنكلترا «بني إسرائيل» القدماء في حضنها الملكي الدافئ. لا يعني ذلك أنه تم السماح لليهود بالعودة فوراً إلى المملكة التي طردوا منها في العام ١٢٩٠، فمن أجل ذلك عليهم الانتظار حتى العام ١٦٥٥؛ أي للثورة البيوريتانية ولأوليفر كرومويل. وحتى ذلك الوقت، لم يتم ربط عبريي الماضي الفخورين بيهود الحاضر الدنيئين، وعليه لم تكن أية مشكلة في اعتبار العبريين نوعا من الجنتلمانيين القدماء واعتبار اليهود مخلوقات دنيئة.[٣٨] والأنكى من ذلك هو أن الإنكليز بدأوا بقراءة التناخ بإنكليزية جديدة بدلا من اللاتينية القديمة والمعقدة. إن تخطي اللاتينية إلى جانب الابتعاد عن الكاثوليكية، ساهما في إكساب العبرية هالة اللغة الطاهرة التي يجب تقليدها، وبالفعل فقد صارت دراسة العبرية رائجة ومرموقة في الجامعات. وأسفرت نهاية هذه العملية عن التبني البطيء والمتردد لفيلو - يهودية من نوع جديد.[٣٩]

وحتى أنه كان في تلك الفترة مثقفون بحثوا عن جذور تربطهم بيولوجياً بأرض كنعان. وقد اقترحت فرضيات بأن سكان الجزيرة البريطانية هم الذراري الأصليون للأسباط العشرة التي اختفت. وقد شملت موضة دراسة العبرية جميع النخب تقريباً وفي العديد من المنازل كان التناخ مادة القراءة الوحيدة. وكان سفر الأسفار في مركز أنظمة التعليم المرموقة وعرف العديد من أبناء النبلاء أسماء أبطال التناخ قبل أن يعرفوا أسماء ملوك إنكلترا القدامى. وفي العديد من الحالات درسوا جغرافيا الأرض المقدسة قبل أن يعرفوا حدود المملكة التي عاشوا فيها.

ولئن كان تأسيس الكنيسة الإنجيلية شكّل حافزاً لخلق هذا المناخ الجديد، فإن تطوّر

التيارات الاحتجاجية المعادية للامتثالية جرى وفقا للأنماط نفسها. وحظيت البيوريتانية المتمردة، التي ظهرت على خلفية الاستخدام الناجع للكنيسة الجديدة من قبل العائلة الملكية، بالعديد من المؤيدين، وفي ذروة هذه الحساسية الدينية امتزجت كما هو معروف بقوى سياسية واجتماعية جديدة أدت إلى الثورة الكبرى. وقد استخدم التناخ خلال كل تلك الفترة ككتاب أيديولوجي لا يرسم طريقاً في الكنيسة المسيطرة لوحدها، بل في وسط معظم المحتجين ضدها.[40]

إن إزدراء كل سلطة ومؤسسة دينية قد صاغ في وسط البيوريتانيين الجدد ولاء منقطع النظير للنص الديني من دون اعتماد أي نوع من التفسير. وقد فضلت الفرق الدينية المضطهدة قوانين موسى الأصلية على محاكم الكنيسة المؤسساتية. وفضل التشديد الأخلاقي الذي مارسوه أوامر يهوه الساخط والغاضب على رحمة يسوع ومغفرته. وبدا لهم سيف يهودا المكابي أصح من عصا بولس الرسول. ولذلك، وبمرور بضعة أجيال، سنجد لديهم أسماء عبرية أكثر من الأسماء المسيحية التقليدية، ولذلك فإنهم عندما ينكسرون في إنكلترا ويهاجرون إلى شمال أميركا، سيشبهون أنفسهم بجنود يوشع المُحتل المُخلصين والذي سوف يرثون أرض كنعان الجديدة. ومعروف أيضاً أن أوليفر كرومويل قد عرف نفسه كبطل تناخي. وقد أنشدوا في كتائبه المزامير قبل الخروج للمعركة وفي بعض الأحيان اختاروا إستراتيجيات عسكرية وفق نماذج حربية ذكرت في التناخ. وفق ذلك تحولت إنكلترا إلى يهودا القديمة، وبدت اسكتلندا الشمالية كجارتها مملكة إسرائيل. وقد أعتبر الحاضر إلى حد كبير بروفة للماضي القديم الذي يهيئ الأرضية للخلاص الآخذ في الاقتراب.

وأدت هذه الموضة العبرية إلى تأملات حول الإحياء المتجدد لأرض التناخ، ومن هو الأكثر استحقاقاً في إحياء انتفاضة البلاد الخاضعة لسيطرة الكفار والمسلمين؟ وقد وجد الجواب سريعاً: اليهود. ولدى اندلاع الثورة توجه معمدانيان إنكليزيان مقيمان في المنفى في هولندا إلى الحكومة الجديدة بطلب فحواه: «لتكن الأمة الإنكليزية، إلى جانب سكان البلدان المنخفضة، الأولى والأكثر استعداداً لنقل بني إسرائيل وبناته في سفنهم للأرض التي وعد بها آباؤهم - إبراهيم، إسحق، ويعقوب - الورثة الأبديون».[41]

بدءا بهذا الطلب الذي تقدمت به يوهنا كرتريت (Cartwright) وابنها بنعازر كرتريت، مروراً بموقف اللورد بلمرستون Palmerston)، وزير الخارجية في أربعينيات القرن التاسع عشر)، وحتى رسالة اللورد بلفور الشهيرة إلى اللورد روتشيلد في العام ١٩١٧، يمكن رسم خط مباشر يدل على شريان مهم نبض في جسد الثقافة السياسية الإنكليزية ومن بعد ذلك البريطانية. ولولا هذا الشريان، والذي مرت عبره مركبات أيديولوجية خاصة، لكان قيام دولة إسرائيل أمراً مشكوكاً في حصوله.

ومثلما قد ذكر، فإن الظهور المبكر نسبياً للحساسية البروتو قومية في إنكلترا، بالضبط كالانفصال المبكر للمملكة الإنكليزية عن البابوية، مسؤول بقدر كبير عن التكافل الشديد بين التناخ العبري وهيكلة الهويات السياسية الحديثة في هذا البلد. وليس من قبيل الصدفة أنه لم تظهر الفكرة «الصهيونية» الأولى في وسط اليهود الذين يعيشون على خط التماس الذي ما بين وسط أوروبا وشرقها، مثلما سيحدث بعد ثلاثمئة عام لاحقاً، بل في الأجواء الثورية- الدينية في الجزيرة البريطانية.[٤٢]

لقد بدأ البيوريتانيون ومنذ وقت طويل بقراءة التناخ على أنه كتاب تاريخ قبل أن يفكر الصهاينة اليهود في القيام بذلك. وربط هؤلاء المؤمنون المتعطشون للخلاص ذلك بولادة شعب إسرائيل في بلده. ولم تنشأ هذه العلاقة لقلقهم الخاص على اليهود المضطهدين، بل في الأساس بسبب الرؤية التي تعتبر قدوم الخلاص المسيحي للعالم بأسره سيكون بعد أن يعود بنو إسرائيل إلى صهيون. وكجزء من هذه الصفقة طويلة الأمد يجب على اليهود أن يتنصروا، وفقط من بعد ذلك سيشهد العالم عودة يسوع من جديد.[٤٣]

سيدخل هذا التصور الأخروي بعمق إلى التيارات البروتستانتية المتنوعة والمختلفة وسيظل حيا حتى القرن الواحد والعشرين. وخلال كتابة هذه السطور ما زالت في الولايات المتحدة العديد من الدوائر الإنجيلية التي تدعم إسرائيل كدولة واسعة وقوية من خلال الثقة بأن هذا النوع من السياسة فقط سيقرّب الحكم العالمي ليسوع على وجه البسيطة كلها (أما اليهود الذي لن يغيروا ديانتهم، وسيكون من هم كذلك، فسيضطرون في نهاية المطاف إلى دفع الثمن، والاختفاء، وبالطبع الزج بهم في الجحيم).

وحتى يتم تحقيق هذه الرؤية اقتنع العديد من البيوريتانيين أبناء القرن السابع عشر بأن عليهم من أجل تعجيل الخلاص السماح لليهود بالعودة لإنكلترا التي طردوا منها بضراوة قبل أكثر من ثلاثمئة عام. وقد كان التشتت اليهودي وفق اعتقادهم شرطا مسبقا لجمعهم اللاحق في أرض صهيون. وقد تنبأ بذلك سفر التثنية: «ويبددك الرب في جميع الشعوب من أقصاء الأرض إلى أقصائها وتعبد هناك آلهة أخرى...» (٢٨، ٦٤). ولذلك فإن رفض العائلة الملكية الإنكليزية إقامة بني إسرائيل في الطرف الغربي من أوروبا هو عامل معيق في تقريب الخلاص. وعليه، فإنه لدى توجه أشخاص مختلفين لكرومويل بطلب من أجل السماح لليهود بالعودة لإنكلترا، لبى طلبهم وهكذا فرض على البرلمان سماحا تاريخيا.

لم يكن هذا التحول المهم إزاء اليهود خاليا من المصالح بشكل تام. وتماما كما لدى اللورد بلفور لاحقاً، فإنه هكذا لدى «اللورد البروتيكتور» امتزجت التوراة بشكل جيد مع عالم الأعمال الدولي. ولم يعترف بحق اليهود في العودة للجزيرة البريطانية لأسباب أيديولوجية خالصة فقط، بل على ما يبدو، لأسباب اقتصادية تجارية.[٤٤] فإن عدم الإستقرار الذي أصاب بريطانيا في فترة الثورة أضعف بشكل مؤقت التجارة الخارجية للإمبراطورية الفتاة. وكانت أصعب منافسة مع هولندا، التي هرعت إلى الأمام واكتسبت المزيد والمزيد من الأسواق، وبشكل خاص في الشرق. وكانت العناصر الأكثر ديناميكية في اقتصاد أمستردام بشكل كبير من اليهود. وكان معظمهم من ذراري اليهود المتخفين، الخبيرين في التجارة، والذين قدموا من إسبانيا والبرتغال. وكانت إنكلترا معنية في جذب هذه «القوة البشرية» لتجارتها العالمية. وبالفعل فقد استفاد الاقتصاد الإنكليزي لاحقاً بشكل ملحوظ من قدوم أبناء ديانة موسى. وبشكل دائم فقد كان البيوريتانيون المتزمتون حرفيين وتجارا موهوبين. وهم، وغيرهم من البروتستانت، نجحوا كما هو معلوم في تطوير مناطق شاسعة في قارة بأكملها، وقد تم ذلك بالطبع بعد أن «أخلوا» منها سُكانها الأصليين.[٤٥]

ولئن تَوجّه البيوريتانيون بعد انتهاء عصرهم الزاهر نحو الغرب، فقد أبدت المملكة الإنكليزية اهتماماً في تلك الفترة بطرق التجارة للشرق. وبالأحرى «تجار المملكة»، الذين استبقوا بشكل دائم التحركات السياسية في سعيهم الحثيث للبيع والشراء في مناطق لم تصلها

التجارة الإنكليزية بعد، ولقد كان هدفهم الأساس شبه القارة الهندية، ولكن الطريق إليها مر من الشرق الأوسط؛ أي في المسارات التي مرت عبر الإمبراطورية العثمانية.

وحصلت شركة الشرق اللندنية في العام ١٥٨١ على امتياز من الملكة إليزابيث للتجارة مع السلطان مراد الثالث (Murat III). وكانت هذه خطوة أولى في رحلة طويلة ومتعرجة ستؤدي إلى سيطرة بريطانيا على الهند، والتغلغل في الإمبراطورية الصينية، وفي نهاية المسار، في ذروة الفترة الإمبريالية ومع تفكك الإمبراطورية العثمانية في العام ١٩١٨، ستكون بريطانيا وريثتها في أجزاء واسعة من الشرق الأوسط. لقد أنتج التاريخ منذ نهاية القرن السادس عشر وحتى منتصف القرن العشرين الإمبراطورية الكبرى التي «لا تغيب عنها الشمس». وفي نهاية الأمر لم يختف منها بشكل كلي الاعتقاد بالخصائل الإيمانية للأرض المقدسة.

وفي إثر ازدهار التجارة مع الشرق، أتى إلى فلسطين إلى جانب الحجاج تجار مغامرون. هؤلاء لم تهمهم البلاد كمصدر ربح اقتصادي، لكن القدس كانت في طريقهم، وأثار البعد الديني الممزوج بالدافع التجاري فضولاً خاصاً. ودوّن المثقفون من بين هؤلاء السياح يوميات سفر بيعت بشكل جيد في بلدهم الأم. وكانت أوصافهم أقل تشبعا بخصائص الجغرافيا المقدسة التي استمر الحجاج في نسخها، ويمكن أن نستدل منها أكثر عن الوضع الاقتصادي للبلاد. لكن، وكزملائهم المتقشفين، فقد كانوا هم أيضا متصامّون تماما إزاء معظم السكان المسلمين. وقد رأت عيونهم في الأساس السكان المسيحيين، وهنا وهناك بعض اليهود. واضطروا إلى الدخول في مفاوضات مع الحكام المحليين، لكن الفلاحين البسطاء ظلوا بالنسبة لهم مخلوقات شفافة، غير موجودة. وقد ساهم تجاهل العرب والاحتقار الشديد إزاء الكفار البرابرة بشكل مباشر في بداية تكوين النظرة الاستشراقية التي ستتطور لاحقاً في العلوم الإنسانية الغربية.

على الرغم من صعود التجريبية البريطانية الحادّة والجريئة، ورغم تعزز العقلانية الفلسفية الشكيّة - من الدايست (الدايزم) وحتى ديفيد هيوم (Hume)-[٤٦] ظلت الثقافة البريطانية ممتزجة على الدوام بطبقات مغلفة باعتقادات إله ألفية. إن الربط بين آيات تنبؤية في الكتب المقدسة وبين أحداث سياسية في الحاضر منتشر في العديد من الأوساط. وقد بدا بأن هذه

الاعتقادات قد تراجعت أمام التنوير في القرن الثامن عشر، ولكن تحت النخب الثقافية الضيقة تواجدت دوما ثقافة شبه متعلمة استمرت في الاعتناء بشدة بأخلاقيات مسيحية متزمتة صاحبة تعريفات متنوعة. وابتداء بكتاب جون بانيان تقدّم الحاج الذي صدر في العام ١٦٧٨، ويعتبر الكتاب الأكثر رواجاً من حيث الأهمية من بعد الكتاب المقدس، مروراً بكتاب الأرض والكتاب الشهير لمؤلفه ويليام تومسون الأميركي والذي صدر في العام ١٨٥٨ وحتى دانيال ديروندا، الرواية الصهيونية الشهيرة لجورج إليوت والتي صدرت في العام ١٨٧٦، شقت الأرض المقدسة طريقها إلى مركز أفكار العديد من الأنجلو سكسونيين، وبالطبع إلى عدد لا بأس به من الأميركيين.[٤٧] وعلى الرغم من أن الطريق إلى «صهيونية مسيحية» مُهدت في البداية في الدروس الدينية التي عقدت في مدارس النبلاء الصغار بالأساس في أيام الآحاد، فإنها قد رصفت لاحقاً بواسطة الأدب الشهير. والتمعن على سبيل مثال في قائمة المؤلفين الذين زاروا فلسطين في القرن التاسع عشر يشير إلى أي حد أثارت فلسطين المُتخيل الأدبي - البريطاني والأميركي والأوروبي عموماً. فمن ويليام ميكبيس تاككيري (Thackeray) والذي زار البلاد في العام ١٨٤٥، مروراً بهرمان ملفيل (Melville) الذي تواجد فيها في العام ١٨٥٧، وحتى مارك توين (Twain) الذي جال فيها في العام ١٨٦٧ وسخر من الخوف من القدسية الذي أصاب من سبقه إليها، جذبت أرض التناخ الغامضة العديد من المبدعين إليها.[٤٨]

ولقد امتزج الخيال الأدبي بالخيال السياسي واندمجا معاً بشكل جيد مع البداية الحذرة للتعطش الإمبريالي. فبعد تحدي نابليون الوقح للبؤر الاستيطانية ومناطق التأثير البريطانية في أنحاء أوروبا والعالم، بدأت تتشكل في لندن استراتيجيا أكثر اتساقاً إزاء سياستها في الشرق. وفي العام ١٧٩٩، خلال حملة نابليون على سواحل فلسطين وفرض الحصار على عكا، هب الأسطول البريطاني لنجدة السلطان العثماني وساهم في هزيمة الجنرال الشاب.[٤٩] إن تطوير علاقات مفضلة مع العثمانيين، بسبب المصالح التجارية، سمح لممثلي بريطانيا إمكان البدء بنشاطات مكثفة في الأرض المقدسة.

أنشئت «جمعية استكشاف فلسطين» (Palestine Exploration Society)، في العام

١٨٠٤ ، وفي العام ١٨٠٩ أنشئت «جمعية تعزيز المسيحية وسط اليهود» (London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews). لم تنجح الجمعيتان في أهدافهما، فقد نجحت الأولى في تنظيم رحلة واحدة مُنيت بالفشل، أما الثانية فقد نصّرت القليل من اليهود في بلاد التناخ. لكن، ستكون «جمعية استكشاف فلسطين» نموذجاً للجمعيات في وقت لاحق، وأحد مؤسسي «جمعية تعزيز المسيحية وسط اليهود» كان جورج ستانلي فابر (Faber)، بروفسور للاهوت من جامعة أكسفورد، والذي حظيت مقالاته وكتبه بالكثير من الاهتمام، وكان عدد أتباعه أكبر بكثير من عدد الأصدقاء المسجلين في الجمعية.

لقد بذل هذا الراهب جهوده الرئيسة في تفسير نبوءات الكتاب المقدس - بدءا من نبوءات إشعياء ودانيال وحتى رؤيا يوحنا. وقد نشر في العام ١٨٠٩ كتابه الشهير **مسح عام حول التنبؤات المتعلقة بتغيير الدين، العودة، الوحدة والفخر لبيوت يهودا وإسرائيل**، وقد تنبأ فيه بأن العام ١٨٦٧ سيشهد تنصّر معظم اليهود الذين سيُعادون إلى فلسطين بمساعدة أمة بحرية كبرى مقيمة في الغرب. ولقد شاطره العديد من الإنجيليون آراء مشابهة واعتبروا أنفسهم منتمين إلى جيل سيحظى أبناؤه برؤية الخلاص في زمنهم، وما تبقى لهم هو إقناع العالم بإعادة اليهود إلى «أرضهم».[٥٠]

وقد تواجد إلى جانب فابر في «جمعية تعزيز المسيحية» زميله المبشر ألكسندر مكول (McCaul)، والذي كان بروفسورا للغة العبرية في كينجس كوليج في لندن، ولويس فاي (Way)، وهو محام رفيع المستوى وثري موّل جزءا كبيرا من النشاطات، وإدوارد بيكرستث (Bickersteth) الشهير، وقد ألف هذه الأخير الكتب وبادر إلى تنظيم العديد من العروض بهدف تشجيع هجرة «بني إسرائيل» نحو الشرق. ووفق نظره، فإنه بإقامة ملكوت إسرائيل فقط ستعيد ابن الله إلى الأرض وستؤدي إلى تنصّر العالم أجمع.[٥١] إن أهميته في ترويج الفكرة الـ «بروتو صهيونية» تكمن في كونه صديقا ومستشارا مقربا من اللورد أنتوني أشلي كوبر، الكونت السابع من شفتسبري. ولقد اعتبر هذا النبيل إحدى أكثر الشخصيات المؤثرة في بريطانيا في العهد الفيكتوري، وكان شخصية محافظة ومتبرعة وساهمت إلى حد كبير في سنّ القوانين التي تحد من عمالة الأطفال وتمنع تجارة العبيد، وبالطبع في رعاية فكرة إعادة بناء الكيان اليهودي - المسيحي في الأرض المقدسة.

على ضوء مساهمة كوبر في توطيد الصهيونية المسيحية ربما يمكن اعتباره «هرتسل الأنجليكاني». ويعتقد بعض الباحثين بأنه هو أول من صاغ العبارة الشهيرة التي حددت بأن فلسطين هي «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض» (يعتقد البعض بأنه كان مسؤولا فقط عن نشرها).[٥٢] ولم يعتبر اللورد النبيل «بني إسرائيل» أتباع ديانة معينة، بل اعتبرهم ذراري عرق قديم، والذي بتنصره العتيد سيعود ليكون أمة معاصرة، وحليفا طبيعيا لبريطانيا الكبرى. ولأنه لم يعتبر اليهودية ديانة شرعية بإمكانها أن تستمر في الوجود إلى جانب العقيدة الحقيقية، فضل اعتبار اليهود أبناء شعب قائم بحد ذاته. إلا أنه ومثلما لم يدعم حق اليهود في الترشح للبرلمان البريطاني، فإنه لم يعتقد بأن لهذه الأمة المتجددة حقا في دولة تكون لها.[٥٣] على اليهود الطيعين أن يكتفوا بكونهم تحت ذمة المسيحية البريطانية الكبرى. وفي الواقع، لم تكن الأزمة اليهودية التي ظهرت بسبب اللاسامية العامل المركزي في نشاطه، حتى وإن كانت حساسيته لاضطهاد اليهود حقيقية، بل إن الذي سحر القلب المؤمن للورد هو إمكانية إعادة بناء الكيان اليهودي في الشرق الأوسط والذي سيمهد لنزول الخلاص على العالم.

وكاحتلال نفوس أخرى، والذي كان من أحد دوافع الحجاج للمجيء إلى الأرض المقدسة، دفع الشعور التبشيري العميق بكوبر إلى تطوير رؤيته الآخروية حول الإحياء في صهيون. أما حقيقة أنه هو و«جمعية تعزيز المسيحية» نصّرا عددا قليلا من اليهود فلم تقوض بأي شكل من الأشكال اعتقادهما الشديد ولم تضعف نشاطهما البروتو- صهيوني.[٥٤]

إن إخلاص كوبر لفكرة عودة اليهود إلى صهيون لم تلزم أحداً، ولم تؤثر فقط على جماعات إنجيلية واسعة فحسب، بل أيضاً على دوائر حكم بارزة. فكونه عضو برلمان توري لم يمنعه من أن يكون من المقربين من اللورد بلمرستون، وزير الخارجية الفيجي والذي سيكون في المستقبل رئيساً للحكومة، وقد كان هو الذي أقنعه في العام ١٨٣٨ بإرسال أول قنصل بريطاني إلى القدس. وقد كان هذا العمل بمثابة خطوة أولى، رغم أنها صغيرة، في التغلغل البريطاني لفلسطين. بعد ذلك بعام نشر مقالا في *Quarterly Review* اللندنية شارحاً فيه مصالح بريطانيا الاقتصادية المتعلقة بالأرض المقدسة. وبالنسبة للعديد من البريطانيين في تلك الفترة، كان دمج التفسيرات الاقتصادية بإدعاءات دينية مزيجا بارعاً. وظهر له بعد

ذلك بقليل في صحيفة التايمز مقال تحت عنوان: «الدولة وولادة اليهود من جديد». وقد أثار هذا المقال أيضاً ردات فعل كثيرة وحصل على العديد من الردود الإيجابية، وليس فقط في بريطانيا بل أيضاً في الولايات المتحدة. وليس من المبالغة القول إن هذا النشر قد شكل بالنسبة إلى الصهيونية المسيحية ما قد شكله كتاب دولة اليهود لهرتسل بالنسبة إلى الصهيونية اليهودية في العام ١٨٩٦.

باستثناء الخلفية الدينية لصحوة الفكرة الصهيونية - المسيحية في بريطانيا، والتي يمكن فهمها كردة فعل فكرية لصدمات الثورة الفرنسية، فقد توفرت لها أيضاً منذ بدايتها الأحداث السياسية الفورية في الشرق الأوسط. ففي العام ١٨٣١، احتل والي مصر، محمد علي، سورية وفلسطين. وقد دل هذا الاحتلال القوى الكبرى على الهشاشة الشديدة التي تعاني منها الإمبراطورية المسلمة المنهارة. وفي العام ١٨٤٠ ساعدت بريطانيا الإمبراطورية العثمانية على صد جيش محمد علي وانسحابه عائداً إلى مصر. وقد بدأت المنافسة بين بريطانيا، فرنسا، وروسيا على توزيع «الجثمان التركي»، تملي إلى حد ما المجريات الدبلوماسية والتي ستزداد نشاطاً في نهاية القرن التاسع عشر. ولم يكن من قبيل الصدفة ظهور فلسطين، ببطء لكن بثبات، على جدول الأعمال الدبلوماسي الدولي.

في الحادي عشر من آذار ١٨٤٠، أرسل اللورد بلمرستون، وزير الخارجية البريطاني، إلى سفيره البارون جون بونسونبي (Ponsonby) الموجود في إسطنبول ما يلي:

من الواضح والمهم أن يشجع السلطان اليهود على العودة والاستيطان في فلسطين، بسبب الثراء الذي سيحضرونه معهم والذي سيزيد من ثروات السلطات العقارية، وإن عاد الشعب اليهودي بإذن وحماية السلطان ووفقا لدعوته، فإنه سيكون حاجزاً أمام المؤامرات التي سيحيكها محمد علي أو وريثه المستقبلي...ولا بد لي من توجيه سعادتكم بأن توصي بشدة [أمام الحكومة التركية] بإعطاء يهود أوروبا أي تشجيع صادق للعودة لفلسطين.[٥٥]

من الواضح تماما أن من وراء عرض وزير الخارجية البراغماتي وقف أيضاً كوبر الأيديولوجي جداً. لم يهتم بلمرستون كثيراً فيما إذا كان اليهود سيتنصرون بعد أن يهاجروا أو قبل ذلك، وقد بدأ في الأساس يطرز حلماً صغيراً حول عقار إستراتيجي تحت رعاية

الإمبراطورية. في المقابل، فقد كان ذلك شرطاً مسبقاً للورد المتدين، فقد سعى بمنهجية لإقامة إسرائيل التي ستصبح إنجيلية في الآخرة.

بالكاد كان لبريطانيا رعايا في الشرق الأوسط، وقد أثار هذا الأمر تساؤلات حول شكل وجودها فيه. فاستيطان سكان بريطانيين في المنطقة، كما حدث في مناطق معينة في إفريقيا أو آسيا، كان غير ممكن في ظل الحكم العثماني. والالتفاف على هذا الحاجز أمام توسع القبضة الإمبريالية في المنطقة كان من خلال الفكرة الصهيونية - المسيحية الأصلية المنادية بتوطين اليهود في فلسطين. فهم حلفاء بريطانيا الطبيعيون، وهي أقل الدول عداء للسامية في أوروبا، وهي التي شجعت على الدوام العبريين القدماء. وبالطبع، فإن اليهود الألمان أو الفرنسيين بإمكانهم الانضمام إلى هذا المشروع الأوروبي المشترك، أما ثروة الأغنياء الذين بينهم فسيكون لها دور مهم في هذا المشروع.

إن الشخصية التي كانت بمثابة نموذج حي لاحتمال أن يشارك يهود العالم في الاستعمار اليهودي كانت في رجل الأعمال والسخي الشهير السير موشيه مونتيفيوري (Montefiore). لقد كان هذا البريطاني - اليهودي المتدين، والذي ولد في إيطاليا، وحصل على وسام الفروسية من «صديقته» الملكة فيكتوريا وصار «شريف لندن»، قد دعم فكرة تحويل القدس إلى عاصمة الديانة اليهودية، وعمل الكثير من أجل ذلك. وقد جاء إلى الأرض المقدسة أول مرة في العام ١٨٢٧، وأثرت عليه بعمق. وعاد إليها مرة أخرى في العام ١٨٣٩، وفي هذه المرة من أجل مساعدة الطائفة اليهودية في المدينة المقدسة بالتبرعات والأعمال الخيرية. بل حتى أنه عرض على محمد علي مخططات لشراء مناطق في فلسطين كانت لا تزال تحت سيطرة مصر، وبالطبع من خلال تجاهل تام للفلاحين المحليين. وقد زار القدس حتى نهاية حياته خمس مرات أخرى وفي كل فرصة حاول أن ينشئ مستوطنة يهودية مستقلة لا تكون متعلقة بأموال متبرَّع بها من خارج البلاد. ولم تثمر جهوده واضطر في نهاية المطاف إلى التوصل لحل وسط مع المؤسسات اليهودية التقليدية في القدس. ومع ذلك، لم يفارقه حتى المات حلم تحويل الأرض المقدسة إلى بلد يهودي. وقد أفادت علاقاته السياسية مع دوائر الحكم البريطانية والعثمانية والدولية الطوائف اليهودية بشكل مباشر، وبشكل غير مباشر ساهمت في تعزيز الأفكار البروتو - صهيونية في الثقافة السياسية البريطانية.[٥٦]

لم يكن بلمرستون السياسي الوحيد الذي بدأ التفكير بجدية في هجرة جموع اليهود إلى فلسطين. فلاحقاً أكثر نشط في النظام الرسمي البريطاني أشخاص آخرون بدأوا يدعمون هذه الفكرة. فالكولونيل تشارلز هنري تشرتشل (وهو قريب عائلة بعيد للسياسي الشهير) على سبيل المثال، والذي كان عضوًا في البعثة العسكرية في دمشق، أسرته الرؤية البروتو - صهيونية سواء بفضل مونتيفيوري الذي زار المدينة، أو بفضل تصوره المعادي للعثمانيين والمؤيد للاستعمار. وفي رسائله إلى مونتيفيوري وأيضا في جبل لبنان، وهو كتاب من تأليفه نصفه سيرة ذاتية، ناشد اليهود الاستيطان بالفعل في فلسطين، ووفق أفضل تقاليد التوسع الاستعماري، أشار على بريطانيا بضرورة وضع قوة عسكرية جدية لحمايتهم.[٥٧]

وهناك جورج غاولير (Gawler)، كولونيل آخر، مؤيد لفكرة إعادة بناء الكيان اليهودي في فلسطين، وشغل لفترة معينة منصب حاكم في جنوب أستراليا. وقد وضع موظف الدولة الإمبريالي هذا، والذي كان مقرباً من مونتيفيوري وتجوّل معه في فلسطين في العام ١٨٤٩، خطة لـ «إعادة اليهود إلى بلدهم»، هادفاً من وراء ذلك إلى إيجاد منطقة عازلة آمنة للبريطانيين بين مصر وسورية.[٥٨] وافترض من خلال تجربته الغنية في الاستعمار الناجح في أستراليا بأنه يمكن تطبيق بعض أنماط التمسك بالأرض في فلسطين. وعلى الرغم من اعتقاده بإمكانية مضايقة العرب البدو لهذه العملية، إلا إنه أكد أن معظم البلاد كان خاليا وبإمكان اليهود النشطاء تطويره. ورغم محاولات التمويه فقد ظهرت من وراء مشروع غاولير الـ «صهيوني» العملي الآخروية الإنجيلية المُغذية - لقد كانت بريطانيا بالنسبة له مبعوثة من الإله من أجل تخليص إسرائيل وبقية العالم.[٥٩]

بالطبع كان في نظام المملكة البريطانية عدد غير قليل من المعارضين، وعدد أكبر من اللامبالين إزاء فكرة الهجرة اليهودية إلى الأرض المقدسة. فلقد كانت الفترة الاستعمارية في منتصف القرن التاسع عشر لا تزال بعيدة عن ذروتها ولم يتجند النظام البريطاني بأكمله لفورة الاستحواذ على مناطق غير محدودة.

بيد أن الشخصية التي سترمز أكثر من غيرها إلى فترة الانتقال التاريخي للإمبريالية المتصلة وبداية التغلغل الفعلي إلى الشرق الأوسط تعنينا هنا أيضاً أساساً بسبب سياقها اليهودي.

«بروتستانتيان» والكولونيالية في الشرق الأوسط

لا يوجد في شوارع تل أبيب، المدينة الأكبر في إسرائيل، شارع يحمل اسم رئيس وزراء بريطانيا بنجامين ديزرائيلي وذلك لأن مجلس البلدية قرر في حينه عدم تخليد أسماء أشخاص حولوا ديانتهم. في المقابل، فإن اللورد بلفور، وهو رئيس وزراء آخر للإمبراطورية البريطانية، تم تخليده من قبل بلدية تل أبيب في شارع مرموق جداً في وسط المدينة. لا بل إن إسرائيل حفظت اسمه في إحدى البلدات التي تقع في مرج ابن عامر والمسماة «بلفوريا».

إن أصل بنجامين ديزرائيلي، تماماً كما أصل مونتيفيوري، هو يهودي إيطالي. ولكن بخلاف عائلة مونتيفيوري المتدينة، اختلف والد ديزرائيلي مع الطائفة اليهودية وقام بتنصير أبنائه. ولقد كان من حظ هذا القائد التوري أن أصبح إنجيلياً، فلو بقي يهودياً لما كان بوسعه أن يترشح للبرلمان البريطاني في العام ١٨٣٧ (وهو ابن ٣٢ عاما). كان ديزرائيلي إحدى الشخصيات المثيرة في السياسة البريطانية. فقد كان خطيباً بارعاً وثعلباً سياسياً شديد الدهاء، شق طريقه إلى القمة وصار زعيماً لحزب المحافظين. وتم تعيينه في العام ١٨٦٨ رئيساً للوزراء لفترة قصيرة، ومنذ العام ١٨٧٤ وحتى العام ١٨٨٠ عاد إلى قيادة سياسة بريطانيا.

وكمونتيفيوري، كان هو أيضاً صديقاً شخصياً للملكة فيكتوريا، التي منحت مونتيفيوري لقب بارون، ومنحته لقب نبيل (لورد). وقد كافأها على ذلك في وقت لاحق عندما عرض عليها بصفته رئيسا للوزراء أن تضيف إلى قائمة ألقابها لقب «إمبراطورة الهند». لم يكتف هذا السياسي الخبير بالنشاط السياسي، وقد ترجم ميوله الأدبية إلى أعمال روائية بدأ بنشرها في سن مبكرة، واستمر في ذلك حتى مماته. وتكشف مؤلفات أخرى عن علاقته بأصله وأيضاً عن علاقته بالأرض المقدسة في الشرق.

قام في العام ١٨٣٣ وقبل دخوله إلى البرلمان، بنشر رواية حول المسيح اليهودي دافيد ألروي (Alroy) والذي عاش كما هو معروف بين شمال بلاد ما بين النهرين والقوقاز في القرن الثاني عشر. نعرف القليل حول هذه الشخصية التاريخية، ولم تتوفر لديزرائيلي مصادر أكثر من تلك التي لدينا، ولكنه صور ألروي كقائد أصيل، من سلالة داود، ولم ينس أصوله اليهودية- فلسطينية، والمتمرد بعنف على السلطات المسلمة من أجل تخليص

يهود العالم. المشكلة هي أن أبناء «عرقه» لا يتبعونه، وفي نهاية الأمر يُمنى بالفشل في رؤيته المسيانية الرائعة.[٦٠] وقد أضاف المؤلف في الإصدار الأصلي لكتابه أسطورة ألروي العجيبة رواية موازية عن أمير، ليس أقل غموضاً، اسمه إسكندر، وقد أجبر على اعتناق الإسلام في طفولته رغم أنه هو أيضاً لم ينس أبداً أصوله اليونانية المسيحية.

لقد تحرك ديزرائيلي طوال حياته بين الديانة التي ولد فيها وتلك التي ضُم إليها. وقد كانت المسيحية بالنسبة له الاستمرار المنطقي والمكمل لليهودية القديمة. وإن كان بالإمكان تعريفه كإنسان مؤمن، إلا أنه لم يكن شديد التدين. ورغم أنه اعتبر نفسه مسيحيا مخلصا إلا إنه قد تصور نفسه، وفق الموضات شبه العلمية في زمنه، كمن ينتمي إلى شعب عرقي آخر، ولم يتردد في بعض الأحيان أن يعلن ذلك علناً. لقد اعتقد بأن مسألة العرق وليس الدين هي التي يكمن فيها مفتاح فهم تاريخ العالم. وانتشر موقفه الفخور بـ«العرق العبري» في أوساط المثقفين اليهود في وسط أوروبا وشرقها، وساهم هذا الموقف إلى حد كبير في تقوية الهوية المتمركزة الـ«علمية» الجديدة بينهم.[٦١] وفي روايته العاطفية حول ألروي ستصل الجوهرانية اليهودية إلى ذروتها. ويملي دم المسيح اليهودي إرساله. إلى جانب ذلك، فقد وصف القدس بشكل رومانسي وصوفي أيضاً. وفي العام ١٨٣١، قبل أن يصير سياسياً تورياً محافظاً، زار ديزرائيلي القدس عندما قام برحلة في الشرق الأوسط تركت عليه بصماتها الساحرة.

ثمة رواية أخرى لديزرائيلي تكشف هي أيضاً عن المزيد من الحنين إلى «جذوره» الشرق أوسطية، ظهرت في العام ١٨٤٧، وتحمل اسم تانكرد أو الحملة الصليبية الجديدة، وقد كان ديزرائيلي حينها سياسياً من الدرجة الأولى. ودارت أحداث الرواية هذه المرة حول شخصية نبيل إنكليزي شاب اختار أن يسير في عقبي تانكرد، القائد الصليبي، من أجل الوصول إلى الأرض المقدسة. وقد كان الهدف في المرحلة الأولى كشف وحل لغز غموض الشرق، وفي المرحلة الثانية سيأتي البطل إلى جبل سيناء وسيسمع هناك صوتاً يأمره بإنشاء «ثيوقراطية متساوية».[٦٢] ولسوء الحظ، لم تتحقق النبوءة الدينية في هذه الرواية أيضاً. ولسوء الحظ لم تتحقق أمنية التكافل المنشود بين اليهود والمسيحيين. وتشير الرواية إلى الطابع الشرقي الذي ساد في تلك الفترة في الصالونات الثقافية في لندن، وتشير أيضاً إلى الاهتمام الكبير في عرض

الإقليم القديم كمكان تكوّن الديانتين. حتى وإن لم يقترح ديزرائيلي الكاتب نهاية سعيدة، إلا إنه في الواقع التاريخي نجح السياسي في نهاية الأمر في تحويل بريطانيا إلى أكثر «آسيوية»؛ أي أكثر كبراً واستعمارية.

لم يتحول قائد الإمبراطورية البريطانية إلى صهيوني، وبالتأكيد لم يتحوّل إلى صهيوني - مسيحي. ورغم انتمائه إلى حزب كوبر، وكانت بينهما علاقة متينة منذ الستينيات، إلا أن رعاية إعادة بناء الكيان اليهودي لم تكن قريبة من قلبه بشكل خاص.[٦٣] وقد خدم في سياسته بشكل جيد الطبقة العليا في بريطانيا ولم يشذ عن ذلك أبداً، (وربما يكون ومن دون أن يرغب في ذلك) قد ساهم بشكل غير مباشر في خلق الظروف السياسية التي ستهيىء بريطانيا لتبني الفكرة الصهيونية اليهودية.

توجه ديزرائيلي في العام ١٨٧٥، عندما كان رئيساً للحكومة، إلى صديقه المقرب البارون ليونيل دي روتشيلد من أجل أن يساعده على اقتناء ٤٤ بالمئة من أسهم قناة السويس من أجل بريطانيا، وقد تمت الصفقة بنجاح كبير. وهكذا تمت الخطوة الأولى لتغلغل الإمبراطورية في الشرق الأوسط. وافتتحت الطريق إلى آسيا البعيدة وجميع المناطق المحيطة بالبوابة البحرية، في كل من مصر وفلسطين، والتي صارت منذ الآن هدفا استراتيجياً من المقام الأول.

في العام ١٨٧٨، وفي مقابل وعد بدعم العثمانيين على حساب القمع القاسي للبلغاريين، حول ديزرائيلي قبرص إلى مستعمرة بريطانية. وفي الوقت نفسه بادر إلى احتلال أفغانستان، كي يبعد منها الروس وهكذا يقوي بشكل أفضل التواصل بين الشرق الأوسط والشرق الأقصى. لم يكن هناك قائد سياسي في بريطانيا ساهم بهذا الشكل الواسع في تحويل الإمبراطورية إلى «شرقية» جداً، وفي تحويلها إلى متعددة الأبعاد إلى هذا الحد.

لم يتم توزيع العقارات الكولونيالية قبيل نهاية القرن التاسع عشر والذي شمل جميع أنحاء الأرض تقريبا بفضل المواهب الاستثنائية التي تمتع بها ديزرائيلي ومن شابهه في الإمبراطوريات الأخرى. فقد جرى ذلك في أعقاب التقدم الصناعي الكبير لغرب أوروبا. وقد بدأت الفجوة بينه وبين سائر المجتمعات البشرية في التوسع، وهو ما سمح بالسيطرة الإمبريالية السريعة. ومنذ العام ١٨٧٥ وحتى نهاية القرن التاسع عشر احتل العالم الشمال - غربي ٢٥ مليون

كيلومتر مربع بالإضافة إلى مساحات كان قد سيطر عليها قبل ذلك. وفي العام ١٨٧٥، فإن ١٠ بالمئة من إفريقيا كان تحت السيطرة الأوروبية، وسيطر البيض في العام ١٨٩٠ على ٩٠ بالمئة من مساحة القارة الإفريقية.

وقد أرفق بهذه الفجوة المادية - التكنولوجية خطاب استشراقي تحول إلى أكثر وضوحاً وعلانية. وإن افترض العديد من المفكرين في نهاية القرن الثامن عشر بأن جميع البشر متساوون، كان العديد منهم في نهاية القرن التاسع عشر على يقين بأن الأمر ليس كذلك. وقد اعتبر الصينيون، الهنود، الهنود في أميركا، السود في إفريقيا أو العرب في الشرق الأوسط منحطين مقارنة بالأوروبيين البيض. وبالفعل فقد كانوا غير متساوين: لم تكن بحوزتهم مدافع فولاذية صلبة، أو سفن بخارية سرية أو سكك حديدية مفيدة. كان لديهم، في المقابل، القليل من المتحدثين المتعلمين. لقد كان البشر الذي ليسوا من أصول أوروبية معدومي الصوت تقريباً، وخصوصاً في الفترة التي بدأ فيها الصوت السياسي ووسائل الاتصال تلعب دوراً حاسماً أكثر فأكثر في ديمقراطية الغرب الصناعي المتوسعة.[٦٤]

وكان سكان فلسطين أيضاً بعيدين عن الأنظار. وبالكاد تم ذكرهم في البرامج الإخبارية التي ظهرت منذ القرن التاسع عشر. وبالكاد تطرق إليهم الدخول الغربي المتجدد إلى الأرض المقدسة الذي كان مؤقتاً دخولاً «علمياً وروحانياً». ورغم ثورة بعض الفلاحين المحليين في العام ١٨٣٤ ضد الاحتلال المصري، فإن النظرة إليهم، والتي تمثل أحد أسبابها في إلحاق الأذى بالسكان غير المسلمين في زمن الثورة، كانت على أنهم غوغاء متوحشون لا أقل.[٦٥]

على سبيل المثال، أنشئ في جامعة أكسفورد في العام ١٨٦٥ «صندوق استكشاف فلسطين» (Palestine Exploration Fund). ورغم أن أهداف الصندوق كانت أنثروبولوجية، إلا إن جل الجهود بذلت في استكشاف جغرافيا البلاد. وقد كان التعطش إلى قدسية تستمد قوتها من تاريخ قديم، ورسم الخرائط الاستعمارية، الدافع المركزي لهذا المشروع، أكثر بكثير من الاهتمام بالسُكان المقيمين في هذه البلاد في الحاضر. وبالتالي، لا عجب في أن الملكة فكتوريا منحت رعايتها فوراً للصندوق وفي أعقابها انضم إلى هذا المشروع مونيتفيوري وكثيرون غيره.[٦٦]

وكما يؤكد مؤرخ الصندوق جون جيمس موسكروب في كتابه، فإن البحث العلمي تم

دمجه بالأهداف العسكرية - الإستراتيجية، وتم دمجهما بشعور مسبق أن بريطانيا سترث البلاد.[٦٧] وكان أحد الأسباب التي وفرت دعماً واسعاً للصندوق العداء الاستعماري مع فرنسا، وأيضاً الاهتمام المتزايد بقناة السويس. في جميع الأحوال، فقد ساهم الصندوق حتى العام ١٨٩٠ بشكل ملحوظ في إنشاء المعرفة الجغرافية والطوبوغرافية حول فلسطين في القرن التاسع عشر. وقد كان بعض أعضاء الصندوق من رجال المخابرات البريطانية، وكانت مهمتهم في المرحلة الأولى، قبل إقتناء القناة، اكتشاف صحراء سيناء. وليس من قبيل الصدفة، أنه كان من بين رسامي الخرائط توماس إ. لورنس (T. E. Lawrence) الشهير، والذي سيقع كما نعلم في حب صحارى العرب الذهبية.

لم تظهر الصحراء وحدها للرواد البريطانيين المتحمسين كمنطقة فارغة، بل إن فلسطين المتواجدة خارج الأماكن المقدسة اعتبرت في معظم الأحيان منطقة مهجورة تنتظر بفارغ الصبر الغرب المسيحي من أجل أن يخلصها من قحلها طويل السنين.

إذن، لا غرابة في أن يعتبر الجمهور البريطاني استعمار فلسطين في مثل هذا المناخ السياسي - العقلي خطوة طبيعية. ولكن الأرض المقدسة لم تكن بعد تحت سيطرة المملكة المتحدة، بل كانت جزءا من الإمبراطورية العثمانية الهشة. ولذلك، عندما بدأ في بداية ثمانينيات القرن التاسع عشر، بعد المجازر القاسية في روسيا، رذاذ المستوطنين اليهود في فلسطين، كان في بريطانيا مؤيدون للفكرة. حتى ذلك الحين كانت هلوسات كوبر الألفية - المسيحية أو أحلام مونتيفيوري الدينية - اليهودية مجرد أفكار جوفاء، وذلك لعدم توفر أشخاص يقومون بتأهيلها. فقد كان كل من يهود بريطانيا، فرنسا، ألمانيا، أو إيطاليا في مرحلة أو أخرى من مراحل الاندماج الثقافي، وفكرة إرسالهم إلى «أرض أجدادهم»؛ أي إقصائهم إلى هامش العالم «المتحضر»، كانت في نظرهم فكرة مرفوضة. لكن الآن، بسبب الظروف الجديدة، نشأت الإمكانية الأولى لتحقيق الحلم.

لقد أدى ظهور البروتو - قومية المحلية في غرب الإمبراطورية الروسية، في المناطق التي تقع ضمن نطاق الاستيطان اليهودي، إلى خلق ضغوط متزايدة على المجموعات السكانية البيديشية الكبرى. وقد أدت العزلة الدينية - الثقافية - اللغوية لهذه الجماعات الكبرى إلى

ظهور مظاهر من التعصب نحوها من قبل جيرانها، وتم استغلال هذا التعصب بشكل تام من قبل القيصرية الروسية التي عرفت كيف تحوّله إلى لاسامية معادية وعلنية. وأدى التضخم السكاني في تلك الفترة، وعدم القدرة على الخروج من حدود نطاق الاستيطان، إلى تدهور اقتصادي للمجتمع اليهودي وخلق ظروفاً معيشية صعبة وغير محتملة. وبدأت مع بداية المجازر التي بدأت في العام ١٨٨١ واستمرت في موجات حتى ثورة ١٩٠٥، هجرة كبرى لليهود نحو الغرب. وهناك تقديرات تشير إلى أن ٢,٥ مليون يهودي تركوا الإمبراطورية الروسية حتى الحرب العالمية الأولى. وقد طرقت هذه الهجرة الكبرى أبواب دول وسط أوروبا وغربها، ووصلت حتى القارة الأميركية. إن ارتفاع مستوى اليهود وفوبيا في بعض هذه البلدان مرتبط مباشرة بهذا التحرك السكاني الكبير. وهي المسؤولة أيضا عن بداية الاستيطان في فلسطين وظهور الفكرة والحركة الصهيونية.

لقد أثارت الهجرة من الإمبراطورية الروسية (ومن رومانيا) القلق في أوساط المؤسسات اليهودية المختلفة في أوروبا الوسطى والغربية. وأدى الخوف من تنامي العداء للسامية نتيجة مجيء اليهود «الشرقيين» إلى البحث عن طرق من أجل المساعدة، و/ أو التخلص من المهاجرين الـ «غرباء». وإن قام رؤساء الطائفة اليهودية في ألمانيا بإرسالهم بكل وسيلة ممكنة نحو ميناء هامبورغ من أجل أن يواصلوا طريقهم مباشرة إلى الولايات المتحدة، فإن أثرياء الجاليات اليهودية في فرنسا وبريطانيا بحثوا عن طرق أخرى من أجل تخفيف ضغط تدفق اللاجئين. فالبارون موريس دي هيرش (Hirsch) على سبيل المثال، تجند لهذه المهمة وتبرع بإنشاء مستعمرات لهم في الأرجنتين. أما البارون أدموند دي روتشيلد فقد قام بالشيء نفسه في فلسطين.[٦٨] وفي كلتا الحالتين، تعثر المشروع الاستعماري، الذي لم يكن قومياً قطّ، وتطلب ضخاً متكرراً للأموال من أجل الحفاظ عليه.

حتى وإن تدفق على الغرب مئات الآلاف، أو حتى الملايين، فقد كان هناك بعض المهاجرين، عشرات الشبان المثاليين، الذين بدأوا في بداية ثمانينيات القرن التاسع عشر بالوصول إلى فلسطين. ولم تكن هذه الهجرة الضئيلة ذات أهمية ملحوظة، واستمر قسم منها في رحلته وشروده نحو بلاد الغرب، ولكنها كانت مقدمة لعملية بطيئة وطويلة الأمد.

وما يلفت الانتباه هو أن أحد الناشطين الأكثر ديناميكية في هذه المحاولة الاستيطانية الأولى كان مسيحياً بريطانياً آخر. وهو لورانس أوليفانت وكان دبلوماسياً وعضو برلمان في السابق، وقد آمن هو أيضاً بأن العرق اليهودي - المسيحي عليه أن يسيطر على الأرض المقدسة. ونشر في العام ١٨٨٠ كتابه المثير أرض جلعاد.[٦٩] وبما أنه كان من الصعب اقتناء أراض في الضفة الغربية، فمن الأسهل وفق رأيه، توطين اليهود في شرق الأردن. ومن أجل تنفيذ ذلك يجب طرد جميع البدو المقيمين في المكان. أما الفلاحون العرب، فيجب تجميعهم في «محميات»، كما حدث في السابق للهنود في شمال أميركا، واستخدامهم كأيد عاملة في المستوطنات اليهودية. وحاملاً معه رسالة توصية من ديزرائيلي، التقى أوليفانت السلطان العثماني، لكنه لم يفلح في إقناعه بدعم مشروع شرق الأردن. أما برنامجه لتلقي دعم بريطاني من أجل بناء سكة حديد على امتداد الدولة اليهودية العتيدة فقد باء هو أيضاً بالفشل.

ولا بد من القول إن أوليفانت، وبعكس العديد من الصهاينة المسيحيين الذي أرادوا إرسال اليهود إلى الأرض المقدسة من أجل تنصيرهم بينما استمروا هم في العيش في التجمعات الحضرية المسيحية المتحضرة والمريحة، كان غريب الأطوار وهاجر إلى فلسطين وجعل منزله في حيفا. ومن المفارقات التاريخية أن سكرتيره الخاص في حيفا كان نفتالي هيرتس إيمبر (Imber)، مؤلف نشيد هَتكِفاه (الأمل) الذي سيتحول في المستقبل إلى النشيد الوطني لدولة إسرائيل. وكغيره من المهاجرين من أبناء جيله ترك الشاعر اليهودي «صهيون»، غرض الحنين في قصيدته، وانتقل إلى بريطانيا وأقام في نهاية المطاف في الولايات المتحدة.

بدأ ظهور حركة قومية لليهود كما هو معلوم فقط في نهاية تسعينيات القرن التاسع عشر. ومؤسس الفكرة والمنظمة، ثيودور هرتسل، الذي أطل من الثقافة النمساوية، ويمكن القول أيضاً من القومية الألمانية، حاول منذ بداية طريقه أن يحقق حلمه بواسطة إجراءات دبلوماسية وليس من خلال مشاريع استيطانية. وسنحت له فرصة ذهبية من أجل عرض أفكاره الجريئة بعد العديد من محاولات التقرب من قيصر ألمانيا والاستعانة به، وهكذا حدث أيضا مع السلطان العثماني ورئيس الحكومة النمساوي المجري.

فقد ظهر في بريطانيا منذ بداية القرن العشرين ضغط سياسي حاد وغير عادي من أجل

وقف سيل المهاجرين القادم من شرق أوروبا. واعتبرت الهجرة غزواً مهدداً، وشابهت ردود الفعل عليها من نواح كثيرة المزاج العام في بداية القرن الواحد والعشرين نحو دخول المهاجرين المسلمين إلى القارة الأوروبية. وقد تم تعريف جميع شرق الأوروبيين من قبل الجمهور الواسع كيهود، وفي حارات لندن الشعبية، وحتى في البرلمان، ترددت عبارت لاسامية جديدة.[٧٠] ولكن، وصل إلى بريطانيا خلال الأعوام ١٨٨١- ١٩٠٥ مئة ألف يهودي «شرقي» وبدا أن عددهم سيتصاعد. وبناء عليه، فقد أقيمت في العام ١٩٠٢ لجنة ملكية هدفها تنظيم موضوع الهجرة غير المنظمة. أما المؤسسات اليهودية في لندن، والتي ترأسها البارون نتانئيل روتشيلد، فقد عبرت عن قلقها من الوضع الجديد وتجندت لإيجاد حل لهذه القضية، من أجل منع إلحاق الضرر بالجالية البريطانية اليهودية. وبموافقته، ورغم الترددات الأولية لهذا المحافظ اليهودي، فقد تمت أيضاً دعوة هرتسل للإدلاء بشهادته أمام هذه اللجنة الملكية بشأن أفكاره حول توطين اليهود خارج أوروبا.

نجح ليوبولد غرينبرغ، محرر الـ جويش كرونيكل، في ٢٣ تشرين الأول ١٩٠٢، بترتيب لقاء شخصي بين هرتسل وجوزيف تشمبرلين (Chamberlain)، وزير المستعمرات في المملكة المتحدة. لقد كان تشمبرلين، القائد العمالي سابقاً، استعمارياً بصورة ملحوظة، وقد أثار الزعيم الصهيوني فضوله بمشاريعه الإقليمية غريبة الأطوار. وقد طرح هرتسل في هذا اللقاء التاريخي فكرة نقل اليهود إلى قبرص أو عوضاً عن ذلك، إلى العريش وشبه جزيرة سيناء، وذلك بالطبع من أجل إزالة تهديد الهجرة الواسعة عن بريطانيا. لقد كان هذان المكانان قريبين بشكل كاف من فلسطين بحيث يكون من الممكن في يوم من الأيام التوسع نحوها أو الانتقال إليها. أمل هرتسل من خلال ذلك تفكيك معارضة الصهاينة الذين تمسكوا بكل ثمن بأرض صهيون، وتطلع إلى جانب ذلك إلى الحصول على دعم إستراتيجي من أكبر دولة في العالم. لقد كانت فلسطين في تلك الفترة لا تزال جزءا من الإمبراطورية العثمانية. أما قبرص، العريش، وشبه جزيرة سيناء فقد كانت في تلك الفترة تحت السيطرة البريطانية، وقد اعتقد الزعيم الصهيوني بسذاجته أن يتم القبول بعرضه في أروقة الحكم البريطانية وفي الحركة التي أسسها.

المعضلة التي واجهت مخططات هرتسل هي أن المسلمين «المجهولين» جداً قد سكنوا في الواقع في قبرص، ومع ذلك فقد سكنها أيضاً مسيحيون «بيض» كانت بريطانيا مجبرة على دعمهم. واضطر تشمبرلين إلى رفض هذه الفكرة بلطف، ووافق في المقابل على مناقشة مشروع شبه جزيرة سيناء بشرط أن توافق مصر على ذلك. ولكن الممثلين البريطانيين في بلاد النيل عبروا في الحال عن معارضتهم الشديدة لهذا المخطط. لم يستسلم وزير المستعمرات البريطاني، الذي صب جل اهتمامه على توسيع وتمكين الإمبراطورية، وذلك لأنه لم يرغب في تفويت هذه الفرصة الذهبية المضاعفة: من جهة واحدة التخلص من اليهود الغرباء الذين يرتدون الثياب الغريبة ويتحدثون اللغة الشبيهة بالألمانية، والذين يطرقون بيأس موانئ الجزيرة البريطانية، ومن جهة ثانية توطين أوروبيين مؤيدين محتملين للمملكة في إحدى المستعمرات قليلة السكان في ما وراء البحار. وقد عرض على هرتسل في لقائهما الثاني في ٢٤ نيسان ١٩٠٣ عرضاً عكسياً: أوغندا (منطقة تتبع حالياً لكينيا)، فهذه المستعمرة تحتاج إلى المستوطنين ويمكن منحها مجاناً إلى الشعب المختار.

كانت هناك أهمية كبرى لهذا المقترح. فقد كانت تلك هي المرة الأولى التي تدخل فيها دولة أوروبية كبرى إلى مفاوضات مع الحركة الصهيونية الناشئة. حتى وإن ظهر هذا المشروع لاحتياجات استعمارية ضيقة، بل وأكثر من ذلك من خلال دافع منع هجرة الأجانب إلى بريطانيا، فقد كان هذا الحدث نقطة تحول في كل من التاريخ الصهيوني الشاب وفي تاريخ علاقة النخب البريطانية المركبة بـ «ذراري» شعب التناخ. لقد تعطشت الصهيونية، والتي كانت حركة هامشية حتى تلك الفترة في أوساط الجاليات اليهودية في العالم، الى الشرعية الدبلوماسية وها هي تفوز بها. أما بالنسبة إلى بريطانيا، فقد بدأت تعتبر منذ تلك اللحظة بمنزلة الوصي المفضل على المصير اليهودي في بداية القرن العشرين.

وتمت الموافقة نتيجة للضغوط الجمة التي مارسها هرتسل على عرض أوغندا في الكونغرس الصهيوني السادس، بعد عاصفة كبرى، لكن في الواقع لم يأخذ أحد العرض على محمل من الجد. لقد كان من الصعب تجنيد العديد من المرشحين للهجرة إلى فلسطين، فما بالك بتجنيدهم للهجرة إلى منطقة بعيدة في شرق إفريقيا، تنقصها خلفية ميثولوجية من أجل

خلق وطن قومي. وقد أدرك هرتسل جيدا أن قبول الفكرة في مكتب مستعمرات المملكة المتحدة هو سابقة أولى من نوعها، ولم يكن ذلك اعترافاً بملكية الصهاينة لفلسطين، بل في مجرد الموافقة على حقهم في إقليم خاص بهم.

عندما طرح مشروع أوغندا كان اللورد آرثر جيمس بلفور الكاريزماتي رئيس الحكومة الجديد. وقد دعم المشروع «شبه الصهيوني» الذي اقترحه تشمبرلين في جملة أمور، لأنه لاءم نيته سن قانون صارم ضد هجرة الأجانب. وبلفور، الذي نقش اسمه في تاريخ الصهيونية كأكبر المحسنين مع «الشعب اليهودي» في العصر الحديث، بدأ علاقته مع هذا «الشعب»، أو «العرق» وفق تعبيره، من خلال صراع سياسي هدف إلى منع أبنائه المضطهدين أن يجدوا ملجأ آمنا في وطنه. وقد ادعى اللورد بلفور خلال نقاش برلماني في العام ١٩٠٥ بأن اليهود المهاجرين يتزوجون فيما بينهم فقط وليسوا على استعداد أو احتمال لأن يندمجوا بجد في الأمة البريطانية. وبالتالي هناك مبرر أخلاقي مطلق لبريطانيا في منع دخولهم إلى حدودها. ولكي يثبت للعالم أن القرار ضد الأجانب ليس معادياً للإنسانية في أساسه، أكد بلفور في خطابه على مشروع أوغندا - عُرضت على المهاجرين أرض خصبة وواسعة في المستعمرات، وما من سبب كي يشتكوا.[٧١]

وبالطبع، لم يجعل هذا الموقف بلفور بالضرورة في بداية القرن العشرين يهودوفوبياً شريرا، بالضبط كما لم يصبح قادة أوروبا في بداية القرن الواحد والعشرين في محاولتهم أن يسدوا بقوة طريق مهاجري العمل، إسلاموفوبيين هستيريين. إن اللاسامية هي اسم عام لتعبيرات مختلفة في إطار واسع من المواقف المناوئة أو المعادية لليهود. لم يكره بلفور اليهود بشكل خاص، رغم توفر دلالات على عدم حبه الكبير لهم. وقد أراد في الأساس ألا يكون الكثير منهم في بريطانيا وحسب. وسيكون متسقا في هذا الموقف، كما سنرى ذلك في العام ١٩١٧.

لقد عبرت سياسة بلفور في العام ١٩٠٥ عن تحول مهم في علاقة بريطانيا، وربما في جميع أنحاء غرب أوروبا، إزاء الأجانب. ففي الفترة التي احتلت فيها بريطانيا كل مساحة ممكنة على وجه الأرض، من دون أن تتم دعوتهم لذلك، وجدت من الضروري تغيير سياستها التقليدية: فمن بلد ليبرالي، ودولة تمنح رعايتها للاجئين، صارت إقليماً مغلقاً بشكل شبه تام

أمام الآخرين، حتى ولو كانوا ملاحقين. ففي الفترة الإمبريالية، يجب على تنقل السكان أن يكون في إتجاه واحد فقط – من التجمعات الحضرية نحو الخارج وليس العكس.

وليس من قبيل المبالغة الادعاء بأن التشريع البلفوري المتعلق بالأجانب في العام ١٩٠٥، إلى جانب تشريع مماثل في العام ١٩٢٤ في الولايات المتحدة والذي زاد من صعوبة الهجرة إليها (Johnson – Reed Act)،[٧٢] قد ساهما في إقامة دولة إسرائيل بشكل لا يقل عن التصريح البلفوري في العام ١٩١٧ وربما أكثر من ذلك. إن هذين القرارين المعاديين للهجرة ساهما في نشوء الظروف التاريخية لبداية توجيه مسار اليهود نحو الشرق الأوسط. وبالطبع، فقد كان الشرط الأساس الإضافي هو الرسالة التي بعث بها بلفور إلى روتشيلد حول استعداد المملكة المتحدة إلى أن تنظر بعين العطف إلى إقامة بيت قومي لـ «الشعب اليهودي» في فلسطين.

فكيف اتخذت المملكة المتحدة مثل هذا الموقف الذي منح الفكرة الصهيونية أساساً دبلوماسياً، سياسياً، بل وأخلاقي حتى في نظر الصهاينة، للاستيطان القومي في «وطنهم»؟

بادئ ذي بدء، لم يتحول بلفور في العام ١٩١٧ إلى أحد المستقيمين بين الأمم. فقد طلبت منه في كانون الثاني من ذلك العام لجنة بريطانية- يهودية أن يتدخل لصالح يهود روسيا القابعين تحت ظلم شديد في مختلف أنحاء الإمبراطورية القيصرية، إلا إنه تجنب التوجه إلى الحكومة الروسية، حليفته في الحملة العسكرية، وفي حديث خاص طرح عددا من الحجج للدفاع عن نفسه:

يجب أن نتذكر أن للقامعين مبررات خاصة بهم. وهم ببساطة يخشون من اليهود لأنهم الأناس الأكثر ذكاء... عندما يقوم شخص بزيارة أوروبا الشرقية، فإنه يكتشف بطريقة أو أخرى، أن اليهودي ناجح في إدارة حياته، وإذا أضفنا ذلك إلى حقيقة انتمائه إلى عرق منفصل، وبأنه يؤمن بديانة مكروهة ورائياً في بيته، والأكثر من ذلك بأن عددهم... هو بالملايين، قد يكون ممكناً في مثل هذه الحالة أن نفهم الرغبة في الحفاظ عليه وضيعاً.[٧٣]

ترعرع بلفور في أحضان أم اسكتلندية متدينة وتشرب منها عشق قصص التناخ والبطل الرئيس فيها: الشعب العبري القديم. لقد اعتقد بلفور بأن الديانة المسيحية مَدينة كثيراً لهذا الشعب وانتقد على الدوام معاملة الكنيسة لليهود. ومن الأرجح أن يكون قد استوعب من

أمه فكرة إعادة بناء الكيان اليهودي كمقدمة ضرورية للخلاص المسيحي الأخير. وبخلاف تشمبرلين العملاني، فقد كان بلفور إنساناً مطالعاً وصاحب معرفة تاريخية واسعة نسبياً، وكرس جزءا من وقته للكتابة. لم يكن بلفور كبلمرستون أو كوبر، ولكن كان لديه القليل منهما ويمكن اعتباره وريثهما الطبيعي.

كما أنه كان يشبه إلى حد ما ديزرائيلي ومعظم اللوردات في نظرته العنصرية. وهنا أيضاً يجب التأكيد أنه كان بعيدا عن أيديولوجيات متشددة تتعلق بالنقاء العرقي. ولكنه اعتقد، ككثيرين في عصره، بوجود أعراق ذات طابع وسلوك مختلفين، سيكون كل دمج بينها محدوداً وغير مرغوب فيه. لقد كان العرق اليهودي معطى ثابتا وأبديا في التاريخ. وقد خرج هذا العرق، وجذّف ووصل من بلد معين، ومن الطبيعي جداً أن يعود إليه سريعاً. كان بإمكان بلفور على هذا الأساس الأيديولوجي أن يتحول إلى مؤيد متحمس للصهيونية، وقد تحول بالفعل إلى ذلك. وإن تجنب في بعض الأحيان اليهود الحقيقيين، والجلفين قليلاً، المقيمين في جنوب لندن، فقد أيد الصهاينة حتى آخر لحظاته. وقد مثلوا في نظره الاستمرارية التاريخية لعرق قديم ومنعزل يرفض بشدة الاندماج مع جيرانه. لقد كان بلفور على يقين بأنه إذا ما عاد هذا العرق إلى وطنه القديم، البعيد بما فيه الكفاية عن لندن، فإنه سيظهر هناك مواهبه الحقيقية.

ربما يوضح كل ما قيل أعلاه الخلفية الثقافية، وربما العقلية أيضاً، لموقف بلفور، ولكن ليس بإمكان هذه الخلاصة القصيرة التي أوردناها هنا توضيح المنطق المركزي في الإجراءات الدبلوماسية والسياسية الدولية. وكديزرائيلي، فقد كان بلفور أولا وقبل كل شيء استعمارياً بريطانيا نموذجياً لعصره، سعى إلى تعزيز مصالح الإمبراطورية. ولو تعارض تأسيس بيت يهودي في فلسطين مع مصالحها، لكان هو من أول المعارضين لهذه الفكرة. في أواخر العام ١٩١٧، وفي مرحلة حاسمة من الحرب العالمية الأولى، تهيأت في الواقع الظروف الملائمة للحمة بين الأيديولوجيا والسياسة، وخرج المنتوج الملحوم، الذي كان لا يزال طازجاً، من وزارة الخارجية وأرسل فوراً إلى مكتب اللورد ليونيل فولتير روتشيلد في ٢ تشرين الثاني ١٩١٧.

عزيزي اللورد روتشيلد،

يسرني جدا أن أبلغكم بالنيابة عن حكومة جلالته، التصريح التالي الذي ينطوي على العطف على أماني اليهود والصهيونية، وقد عرض على الوزارة وأقرته:

«إن حكومة صاحب الجلالة تنظر بعين العطف إلى تأسيس وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين، وستبذل غاية جهدها لتسهيل تحقيق هذه الغاية، على أن يفهم جليا أنه لن يؤتى بعمل من شأنه أن ينتقص من الحقوق المدنية والدينية التي تتمتع بها الطوائف غير اليهودية المقيمة الآن في فلسطين ولا الحقوق أو الوضع السياسي الذي يتمتع به اليهود في البلدان الأخرى». وسأكون ممتنا إذا ما أحطتم الاتحاد الصهيوني علما بهذا التصريح.

المخلص

آرثر جيمس بلفور

ينبغي التأكيد أن هذه الرسالة لم تهدف إلى عكس ميزان القوة الديمغرافية في تلك الفترة في فلسطين ولم تكن تنوي القيام بذلك. عندما أرسلت هذه الرسالة كان في فلسطين ما يقارب السبعمئة ألف عربي، «الطوائف غير اليهودية»، وأقل من ستين ألف يهودي (في بريطانيا وحدها كان في تلك الفترة ما يقارب المئتين وخمسين ألف يهودي).[٧٤] لكن حتى هذه الأقلية لم تكن صهيونية وبالتأكيد لم تكن «شعباً» بعد. لقد ضمت في داخلها العديد من المتدينين الذين نفروا من فكرة إقامة دولة حديثة تتظاهر بأنها يهودية وتنتهك في قيمها العلمانية أرضهم المقدسة. لم تغير هذه المعطيات الموقف البريطاني قيد أنملة فيما يتعلق بتشجيعه للاستعمار تحت رعايته، وهكذا ربما ستتخلص بريطانيا من بعض اليهود الذي دخلوا رغم العراقيل إلى الجزيرة البريطانية ذاتها.

لقد كان ذلك قبل قبول المبدأ التاريخي القائل بحقوق الشعوب في تقرير مصيرها. والأنكى من ذلك هو أن هذا المبدأ الذي ستتم الموافقة عليه بعد تصريح بلفور بعامين، لم يطبق بالمرة على السكان غير الأوروبيين حتى بعد الحرب العالمية الثانية. وليس فقط أن تصريح بلفور، رغم الأناقة الدلالية، والحذر الغامض، لم يأخذ في الاعتبار المصالح الجماعية للسكان المحليين

- ولا يهم إن كانوا في تلك الفترة مجرد سُكان وليسوا شعبا أو أمة - فقد كان مخالفاً أيضاً في روحه للوعد الذي منحه هنري مكماهون (MecMahon)، المندوب السامي في مصر، إلى الحسين بن علي، شريف مكة، من أجل تجنيده للحرب ضد العثمانيين. فقد وعدته بريطانيا وبطريقة غامضة بمنح الاستقلال السياسي للعرب في جميع المناطق المقيمين فيها، باستثناء غرب سورية (لبنان لاحقاً)، حيث تواجدت هناك طوائف غير مسلمة.[٧٥] لكن بريطانيا لم تهتم بالمرة لنقض وعودها للعرب. وعلى أية حال فإنها لم تفكر جدياً في تنفيذها لأنها استخفت بشكل تام ببراعم تطلعاتهم القومية. لقد كان هدفها من هذه الرسالة العلنية قبل كل شيء، هو الطعن في اتفاق سابق كانت قد وقعته بسرية تامة مع فرنسا.

ففي ١٦ أيار ١٩١٦، عندما قرر المنافقان الاستعماريان البدء سوية في تقسيم الجثة العثمانية، التقى مارك سايكس (Sykes) مندوب وزارة الخارجية البريطانية، وشارل فرنسوا جورج بيكو (Picot)، مندوب وزارة الخارجية الفرنسية، وتوصلا إلى تفاهم سري حول تقسيم الغنيمة الإقليمية. وكان من المفترض أن تتسلم فرنسا تحت سيطرتها المباشرة أو غير المباشرة المناطق التي تضم سورية (حتى الموصل)، لبنان، جنوب شرق تركيا والجليل الأعلى. أما بريطانيا فقد أعدت لنفسها المناطق التي ستصبح سريعاً شرق الأردن، العراق، الخليج الفارسي، النقب، وجيبا ساحليا يضم كلا من حيفا وعكا. وتضمنت الاتفاقية سيطرة روسيا القيصرية على إسطنبول. أما مركز الأرض المقدسة فقد صمم ليكون منطقة مفتوحة تحت سيطرة دولية. أما اليهود فلم يكونوا على جدول الأعمال ولم يرد ذكرهم في الوثيقة.[٧٦]

أصبح ديفيد لويد جورج(Lioyd George) في كانون الأول ١٩١٦ رئيساً لحكومة بريطانيا، في حين تم تعيين ساعده الأيمن آرثر بلفور وزيراً للخارجية. وقد أيد كل منهما الفكرة الصهيونية - وفقا لشهادة لويد جورج المعمداني الولزي فإنه عرف مواقع الأرض المقدسة أكثر من أسماء المعارك في الحرب الكُبرى - وكان كلاهما غير راضيين عن الاتفاق الذي أبرم مع فرنسا. لقد كان السبب لذلك مضاعفاً ومندمجاً: منها أمور مبتذلة وأخرى متعلقة بالمجد التاريخي. أولاً، سعى البريطانيون إلى توسيع منطقة الأمن العسكري في قناة السويس من خلال احتلال فلسطين بصورة واقعية، وكانوا بصدد تنفيذ ذلك. واعتقد

البريطانيون بأن الطريق الذي يربط بين البحر المتوسط والخليج العربي يجب أن يكون تحت سيطرة مندوبي جلالتها. لم تكن لهم أية نية بتقاسم الأرض المقدسة مع «الملحدين» الفرنسيين المشكوك في أمرهم. ثانياً، وبعد كل شيء، فإنها أرض التناخ التي طرد منها «فرسان يسوع» الأوروبيون في العام ١٢٤٤ من قبل المسلمين البرابرة، والآن سنحت الفرصة لعودة أبناء أوروبا المتحضرين إليها. لم تكن الأرض المقدسة مجرد مستعمرة كأوغندا أو سيلان. فقد كانت مسقط رأس الديانة المسيحية الأصلية، والآن مهدت الطريق أمام اللوردات البروتستانت في بريطانيا لإدارة شؤونها من خلال الوكالة الصهيونية الصغيرة والخانعة.

اجتاحت قوات الكومونولث البريطانية فلسطين للمرة الأولى في السادس والعشرين من آذار ١٩١٧، وحاولت احتلال غزة. وعلى الرغم من فشل الهجوم، إلا أن بعض الكتائب نجحت في الحادي والثلاثين من تشرين الأول في السيطرة على بئر السبع، عاصمة النقب. لقد تم اختراق الطريق إلى القدس وحسم مصير فلسطين. وبالضبط في الفترة الزمنية الممتدة بين احتلال المدينة الجنوبية واستسلام القدس دون قتال، في التاسع من كانون الأول في العام نفسه، تم نقل الرسالة الشهيرة من بلفور إلى روتشيلد، وفي الواقع فقد ألغت هذه الرسالة اتفاقية سايكس- بيكو ومنحت للبريطانيين منظورا للهيمنة من خلال منح الهدية إلى «الشعب اليهودي».[٧٧]

وما علينا أن نتذكره هو أنه في تلك الفترة لم يسمع العالم عن الاتفاقية الفرنسية- البريطانية. وكان يتعين الانتظار حتى العام ١٩١٨، عندما قام الثوار البلشفيون بما تقوم به ويكيليكس (WikiLeaks) الآن؛ أي نشر أرشيفات وزارة الخارجية القيصرية، وهكذا اكتشفت لعبة بريطانيا الميكافيلية. لقد كانت اتفاقية سايكس- بيكو صهيونية بشكل رهيب، ولذلك فقد كانت سرية للغاية. وكان من المفترض أن يكون تصريح بلفور لفتة إنسانية لليهود المعذبين، رغم أنه كان علنيا وواضحا. وليس من قبيل الصدفة أنه أرسل أيضا إلى روتشيلد، شخصية سياسية مهمة ومعروفة في الساحة اللندنية العامة، وليس إلى ممثلي المنظمة الصهيونية الصغيرة المجهولين نسبياً. وقد كان يرمي في المقام الأول إلى التغطية على عملية استعمارية متطورة ستؤثر طويلاً على مصير الشرق الأوسط على امتداد القرن العشرين.

يميل بعض الباحثين إلى الإشارة إلى أسباب أخرى دفعت بحكومة لويد جورج إلى صياغة تصريح بلفور، أحدها على سبيل المثال، اعتقاد بعض الأطراف في الحكومة البريطانية بقوة اليهود الأميركان على تحفيز حكومتهم بالتجند للحرب الكُبرى. وقد كان ممنوعاً وقف المجزرة المُستمرة حتى يتم هزم العدو الألماني بشكل مُطلق. وفي الوقت نفسه ساد اعتقاد في أروقة وايت هول بأن تصريحا حول بيت قومي من قبل بريطانيا الكُبرى بإمكانه أن يُحرك يهود روسيا، رغم دعمهم للبلشفيين المسالمين، بأن يستمروا في مساندة المعارك اليائسة في الجبهة الشرقية.[٧٨]

وبشكل دائم، لم يكن اللاساميون وحدهم بل المحبون للسامية أيضاً مبالغين في تقدير التضامن بين اليهود وفي قوتهم الكُبرى. ولم يكن تصور المسيحيين الفوقي لليهود، رغم كل التأييد الذي أبدوه نحوهم، مختلفاً في أساسه عن علاقة يهودفوبيين نحوهم. وفي حين أن من الممكن الكشف عن الكثير من الفوارق البسيطة بين الإنجيليين والبروتستانت، إلا أن هناك عنصرا مشتركا بينهما جميعا وهو موقف جوهري ومتمركز عرقيا بشكل واضح من اليهود، وقد انبثق هذا الموقف من الآراء المسبقة حول شخصية اليهودي ومكانته المسيطرة في العالم.[٧٩]

وهناك بالطبع رواية تاريخية أكثر سذاجة تعزو السخاء الإقليمي للتاج البريطاني إلى تأثير مادة عضوية انحلالية. والقصة معروفة: في مرحلة مبكرة من الحرب نفذ مخزون الأسيتون للبريطانيين، ويتم استخراج هذه المادة من كحول الشجر وتعتبر ضرورية لإنتاج القنابل وغيرها من المواد المتفجرة. وكان حاييم وايزمان، أحد زعماء الحركة الصهيونية في بريطانيا ولاحقاً رئيس دولة إسرائيل، كيميائياً بارعاً، وبما أنه وجد طريقة لإنتاج الأستون من خلال تخمر عضوي آخر، فقد تمت دعوته من أجل حل المشكلة اللوجستية. وهكذا بفضل موهبته وسعة حيلته، عاد إنتاج القنابل والقذائف المدفعية إلى معدله السابق. لقد كان لويد جورج آنذاك وزير التسليح، ووينستون تشرتشل وزير البحرية، وقد استبدله بلفور في هذا المنصب. لقد عرف ثلاثتهم وايزمان وعرفوا مساهمته في الجهد الحربي، ولم ينسوا هذه المساهمة عندما طلب منهم البت في مسألة البيت القومي في فلسطين. بمعنى آخر، كان وعد بلفور سداد دين أخلاقي لرجل، ومن خلاله للحركة التي مثلها.

كل شيء ممكن تقريبا في هيكلة الروايات في التاريخ. وللأسف الشديد فإن التاريخ ليس مختبر كيمياء يمكن تكرار التجربة فيه وكشف فيما إذا كانت تركيبة مواد معينة هي التي أدت إلى التخمر أو الانفجار. ومن الصعب الافتراض إلى جانب هذا التحديد بعدم معرفة قادة الإدارة البريطانية أن الفرع الألماني للحركة الصهيونية قد ساند بكل طاقته في تلك الفترة وطنه الألماني. ثمة مفارقة أخرى للتاريخ: لقد كان فريتس هابر (Haber)، وهو كيميائي من أصول يهودية، حائز على جائزة نوبل، من اخترع من أجل الجيش القيصري محلول غاز الخردل. وقد اضطر هابر، الوطني الألماني، بعد وصول النازيين لسدة الحكم إلى ترك وطنه. وقد توفي في العام ١٩٣٤ وهو في طريقه إلى فلسطين، حيث كان من المفترض به أن يلتحق هناك بمعهد وايزمان للعلوم في رحوفوت.[٨٠]

* * *

لقد كان كل من اللورد لويد جورج، واللورد آرثر بلفور، واللورد ألفرد ميلنر (Milner)، واللورد روبرت سيسيل (Cecil)، والسير ونستون تشرتشل وغيرهم من القادة البريطانيين على ثقة في العام ١٩١٧ من أن توطين اليهود في فلسطين سيضمن للبريطانيين قبضة استعمارية مؤكدة إلى الأبد وربما أبعد من ذلك في حال ثبات صدق نبوءات الإنجيليين.

لم يتعلم البريطانيون شيئا من مقاومة المستوطنين الأميركان في نهاية القرن الثامن عشر، ولا من ثورة الأفريكان في نهاية القرن التاسع عشر. وربما اعتقدوا بأن اليهود، المتمتعين بقوة اقتصادية، ولكن الذين تصرفوا بتبعية سياسية، سيكونون مختلفين في علاقتهم بالإمبراطورية المُحسنة والمدافعة عنهم. وقد أخطأ العديد من الصهاينة اليهود أيضاً في تقديرهم بأن حالة الأيديولوجيا المؤيدة للصهيونية ستكون مستقرة بما فيه الكفاية في أوساط النخب البريطانية، وبالتالي فإنها ستتغلب دائما على مصالح الإمبراطورية المتغيرة.

وعلينا ألا ننسى: لم يكن نضوج الحنين اليهودي ابن الألفي عام إلى الأرض القديمة، ولا موجة الهجرة التطوعية التي دقت أبوابها، هما اللذان وضعا نقطة البداية الدبلوماسية التي ستؤدي في المستقبل الى سيادة صهيونية في فلسطين. ففي الثاني من

تشرين الثاني ١٩١٧ تقاطعت ثلاثة محاور، أيديولوجية وسياسية، أنتجت معاً ثالوثاً تكافلياً حاسماً:

١) حساسية مسيحية إنجيلية طويلة السنين ترتبط ارتباطا وثيقا بأهداف استعمارية حلمت بها بريطانيا منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

٢) أزمة صعبة لأجزاء كبرى من شعب البيديش الذي علق بين عمليتين مجهدتين ومهددتين - ظهور البروتو قومية اللاسامية في شرق أوروبا والتي بدأت تقذف بهم بشراسة نحو الخارج، وفي المقابل إغلاق أبواب الهجرة في دول غرب أوروبا.

٣) تشكل ردة فعل قومية حديثة بدأت تنبت على هامش تفكك ذات الشعب الأولي وغير المتماسك، وكان هدفها الأساس الاستيطان في أرض صهيون.

لا شك في أن تصريح (وعد) بلفور قد زاد من كثافة شعبية الصهيونية لدى العديد من الأوساط. ومنذ ذلك الحين كان هناك العديد من اليهود المتحمسين لإرسال يهود آخرين إلى «الحج في أرض إسرائيل». إلا أن الإعلان عن بيت قومي لليهود والموقف الإيجابي للسلطات البريطانية، تقريبا منذ نهاية العام ١٩١٧ وحتى العام ١٩٢٢، لم يقنعا شعب البيديش، لا بل أقل من ذلك فإنهما لم يقنعا البريطانيين اليهود بالتدفق نحو «وطنهم التاريخي».[٨١]

وقد جاء ما يقارب ثلاثين ألف يهودي إلى فلسطين بعد علاقة دافئة استمرت خمس سنوات بين الصهيونية المسيحية والصهيونية اليهودية... وطالما أن الولايات المتحدة سمحت بهجرة غير محددة نسبياً، فقد استمر مئات الآلاف من المشردين الشرق أوروبيين في التدفق بكميات كبرى إليها. ورفضوا بشدة الانتقال إلى الإقليم الشرق أوسطي الذي خصصه لهم بلمرستون، وكوبر، وبلفور وغيرهم من اللوردات المسيحيين منذ منتصف القرن التاسع عشر.

لا حاجة للتعجب كثيرا من هذه الظاهرة الديمغرافية. فقد كانت هناك صعوبات اقتصادية أمام الاستيطان في تلك الفترة في فلسطين، لكنها لم تكن السبب الرئيس لغياب المهاجرين المستوطنين. لقد كان السبب الرئيس لهذه الظاهرة أكثر تفاهة: لم ينظر معظم يهود العالم خلال النصف الأول من القرن العشرين (التقليديون- الحريديم، الليبراليون- الإصلاحيون، البوند- الاشتراكيون الديمقراطيون، الاشتراكيون والفوضويون) إلى فلسطين باعتبارها

بلداً لهم. وبخلاف الميثة المنقوشة في وثيقة استقلال دولة إسرائيل، ونظراً إلى أنهم لم يسعوا «في كل جيل للعودة والتمسك بوطنهم القديم»، فإنهم لم يروا أن من الضروري العودة إليها حتى عندما مُنحت لهم على طبق الفضة الاستعماري البروتستانتي.

لقد كانت المآسي القاسية والرهيبة التي حلت باليهود، وإغلاق حدود «العالم المتنوّر» أمامهم، هما اللذان أديّا في نهاية المطاف إلى إقامة دولة إسرائيل.

الهوامش

1 بحسب تاكيتوس المقتبس لدى سلوفيكيوس سفيروس (Sulpicius Severus). أنظر in Menahem Stern (ed.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* 2, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980, 64.

2 يقتصر الدليل على هذه الممارسة «قبل فترة الهيكل الثاني» على جملتين غامضتين ومتشابهتين في سفر الخروج: «ثلاث مرات في السنة يظهر جميع ذكورك أمام السيد الرب» (٢٣، ١٧، و ٣٤، ٢٣).

3 أنظر جاكي فريدمان، «تجربة المشاركة وإضفاء الشرعية: الحج للقدس والهيكل في فترة الهيكل الثاني»، أورا ليمور وإلحنان راينر (محرران)، الحج: يهود، مسيحيون، مسلمون، رعنانا: مطبعة الجامعة المفتوحة، ٢٠٠٥، ٨٨-١٠٩ (عبري).

4 حاول شموئيل سفراي أن يثبت بأن طقس الحج قد مورس في بعض الأحيان. أنظر مقالة «الحج للقدس من بعد خراب الهيكل الثاني»، أ. أوبنهايمر، أ. رابابورت و م. شتيرن، فصول في تاريخ القدس في فترة الهيكل الثاني، القدس: ياد بن تسفي، ١٩٨٠، ٣٧٦-٣٩٣ (عبري).

5 استمر القراؤون في الحج إلى القدس واعترضوا بشدة على طقوس تقديس قبور الأولياء التي صارت رائجة جدا في وسط اليهودية الرابانية. أنظر حول هذا الموضوع لدى يهوشع برافر، «وصف رحلة عبريين في أرض إسرائيل في الفترة الصليبية»، ي. برافر (محرر)، تاريخ اليهود في مملكة الصليبيين، القدس: ياد بن تسفي، ٢٠٠٠، ١٧٧ (عبري).

6 أنظر شلومو دوف غوتيين، «قدسية أرض إسرائيل عند أتباع الإسلام»، أخبار جمعية استكشاف فلسطين وآثارها ١٢، (٦-١٩٤٥)، ١٢٠-١٢٦ (عبري). يفسر غوتيين في هذا المقال أيضا استخدام المصطلح «شام» إلى جانب «الأرض المقدسة» التي تظهر في القرآن. وقد ورث الاحتلال الإسلامي من البيزنطيين المصطلح (بلستينا) وأطلقوه على كل المنطقة المركزية التي حول القدس (المصدر السابق، ١٢١). بدءا من المؤرخ الكلبي مرورا بابن عساكر وانتهاء بالإدريسي العالم الجغرافي، نعثر في كتاباتهم على استخدام للمصطلح «فلسطين». أنظر مقال يوسف درووري، «عالم مسلم يصف فلسطين الإفرنجية»، بنيامين ز. كيدار، الصليبيون في مملكتهم. أبحاث في تاريخ أرض إسرائيل، ١٠٩٩-١٢٩١، القدس: ياد بن تسفي، ١٩٨٧، ١٢٧ (عبري).

7 إلحنان راينر، «الكذب الصريح والحقيقة المخفية: مسيحيون، يهود والأماكن المقدسة في فلسطين في القرن الثاني عشر»، تسيون ٦٣، ٢، ١٩٩٨، ١٥٩ (عبري).

8 حول تصور «التملك» المسيحي على الـ terra sancta أنظر كتاب Robert Louis Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven: Yale University Press, 1992

9 دانيال القمصي، «نداء للقرائين الذين في المنفى للقدوم إلى الاستيطان في القدس»، في كتاب Leon Nemoy (ed.), *Karaite Anthology*, New Haven: Yale University Press, 1952, 37

10 للمزيد من الأسباب التي كان بإمكانها منع اليهود من الحج أنظر كتاب إلحنان راينر، الحج والحج إلى أرض إسرائيل ١٠٩٩-١٥١٧، أطروحة دكتوراه، الجامعة العبرية في القدس، ١٩٨٨، ١٠٢ (عبري). أنظر أيضا يسرائيل تا-شيمع، «توبة حسيد أشكناز حول أمر الحج لأرض إسرائيل»، و«حول علاقة قدماء الأشكناز لقيمة الحج لأرض إسرائيل»، شاليم: دراسات في تاريخ أرض إسرائيل واستيطانها، ١، ١٩٧٤، ٨١-٨٢، ٣١٥-٣١٨، (عبري).

11 مردخاي ناتان إدلر (محرر ومترجم)، كتاب رحلات رابي بنيامين، القدس: نقابة الطلاب في الجامعة العبرية، ١٩٦٠، وبتاحيا بن يعقوب، رحلة الرابي بتاحيا من راتسبيون، القدس: جرينهوت، ١٩٦٧ (عبري).

12 المصدر السابق، ٤٧-٤٨.

13 حول زيارات ورحلات حج يهودية أنظر كتاب أبراهام يعاري، رحلات أرض إسرائيل لحجاج يهود منذ العصور الوسطى وحتى بداية العودة إلى صهيون، رامات غان: مسادا ١٩٧٦ (عبري).

14 يعقوب روزنتال، حج هانس توخير، بطريرك نيرنبرغ إلى الأرض المقدسة في العام ١٤٧٩، كاتيدرا ١٣٧، (٢٠١٠)، ٦٤ (عبري).

15 أنظر أبراهام يعاري (محرر)، رسائل من أرض إسرائيل، رمات غان: مسادا، ١٩٧١، ١٨-٢٠ (عبري).

16 أبراهام يعاري (محرر)، رحلة مشولام من فولتيرا إلى أرض إسرائيل في العام ١٤٨١، القدس: موساد بياليك، ١٩٤٨، ٧٥. رغم عنوان الكتاب إلا أن «أرض إسرائيل» لم ترد في النص.

17 إسحق بن تسفي (محرر)، الحج إلى فلسطين للرابي موشيه باسولا من أنكونا، القدس: الجمعية اليهودية الفلسطينية للأبحاث، ١٩٣٩، ٧٩-٨٢، (عبري). وفق بن تسفي، محرر الكتاب ولاحقا رئيس دولة إسرائيل، فقد نبضت في قلب هذا المسافر «محبة عظيمة لأرض وطن» (١٥).

18 يعاري، رحلات الحجاج اليهود إلى أرض إسرائيل، ٢٨٤.

19 موشيه حاييم كابسوتو، يوميات سفر إلى الأرض المقدسة، ١٧٣٤، القدس: كيدم، ١٩٨٤، ٤٤ (عبري).

20 حول هذا الموضوع، أنظر مجموعة الأبحاث المثيرة التي قام بها مؤرخ الحملات الصليبية الألماني Reinhold Röhricht in his Bibliotheca Geographica Palaestinae. Cronologisches Verzeichnis der von 333 bis 1878 verfassten Literatur über das Heilige Land (1890), Jerusalem: Universitas Booksellers of Jerusalem, 1963.

21 Victor Turner, «Pilgrimages as Social Processes,» in *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca: Cornell University Press, 1974, 166–230.

22 Reiner, *Pilgrims and Pilgrimage*, 99ff

23 انتشر مصطلح «الأرض المقدسة» في المسيحية فقط بعد الحملات الصليبية. أنظر حول ذلك مقال C. H. J. de Geus, «The Fascination for the Holy Land during the Centuries,» in Jacques van Ruiten and J. Cornelis de Vos (eds.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology*, Leiden: Brill, 2009, 405.

24 Edward David Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, A.D. 312–460*, Oxford: Clarendon Press, 1982. أنظر أيضا مقال Hunt, «Travel, Tourism and Piety in the Roman Empire: A Context for the Beginnings of Christian Pilgrimage,» Echos du Monde Classique 28 (1984), 391–417.

25 أنظر على سبيل المثال أبا الجغرافيا الإسرائيلية شموئيل كلاين، «كتاب رحلة Itinerarium Burdigalense حول أرض إسرائيل»، تسيون ٦، (١٩٣٤)، ٢٥-٢٩.

26 أنظر «رحلة من بوردو» في كتاب أورا ليمور، رحلات الأرض المقدسة: حجاج مسيحيون في أواخر العصر القديم، القدس: ياد بن تسفي، ١٩٩٨، ٢٧ (عبري).

27 Egeria, *Diary of a Pilgrimage*, Mahwah, N.J.: The Newman Press, 1970, 75.

28 المصدر السابق، ٧٤.

29 Jerome, «Jerome on the Pilgrimage of Paula,» in Brett Edward Whalen (ed.), *Pilgrimage in the Middle Ages: A Reader*, Toronto: University of Toronto Press, 2011, 26–9. On Paula, see J. N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, London: Duckworth, 1975, 91–103

30 حول الأسباب التي دفعت بالكنيسة الكاثوليكية إلى تبني النشاط العسكري الديني أنظر كتاب *Jean Flori's thorough La Guerre Sainte: La Formation de l'Idée de Croisade dans l'Occident Chrétien*, Paris: Aubier, 2001.

31 Alessandro Barbero, *Histoires de Croisades*, Paris: Flammarion, 2010, 12

32 أنظر تقرير المطران بلدريك (Balderic) في كتاب August C. Krey, *The First Crusade: The Accounts of Eyewitnesses and Participants*, Princeton: Princeton University Press, 1921, 6–33

33 أنظر حول ذلك في مقال أرييه غرافويس، «من الجغرافيا المقدسة لـ كتابة أرض إسرائيل: تحولات في أوصاف أرض إسرائيل لدى حجاج القرن الثالث عشر»، كاتيدرا ٣١، (١٩٨٤)، ٤٤ (عبري).

34 هذه الحقيقة الديمغرافية الأساسية لم تمنع بالطبع من يهوشع برافر، مؤرخ الصليبيين في إسرائيل، تسمية المكان في فترة حكمهم بـ «أرضنا». أنظر على سبيل المثال كتابه مملكة القدس الصليبية، القدس: بياليك، ١٩٤٧، ٤ (عبري). وأيضا في كتاب آخر له بعنوان: الصليبيون: مجتمع استعماري، القدس: بياليك، ١٩٨٥ (عبري)، لا يضم الكتاب فصلا منفردا عن السكان المسلمين، لكنه يضم فصلا واسعا عن «البلدة اليهودية» في تلك الفترة، ٢٥٠-٣٢٩.

35 اختفاء هذا التبشير من التقليد اليهودي، ليس لأجل عدم رغبته أو رفضه بل بسبب منعه من قبل الديانتين الحاكمتين، كان من بين جملة أمور أخرى سبب الهامشية النسبية للحج اليهودي.

36 تجاهل الحجاج بشكل عام اليهود الذين أقاموا في أرضهم المقدسة، لأنهم كانوا قليلين جدا ولم يلفتوا الانتباه. في المقابل، فإننا نجد في أدبيات الحج كراهية واستهتارا بالمسلمين المحليين. كانوا في نظرهم «كلابا»، «عبدة أوثان» و «كفارا» حقيرين. أنظر حول ذلك في مقدمة كتاب ميخائيل إيش شالوم، رحلات مسيحيين لأرض إسرائيل، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٦٥، ١١-١٢ (عبري).

37 حول تبلور هذه البروتو- قومية، من غير أن توافق بالضرورة على نظامها الاصطلاحي وفترتها الزمنية، أنظر Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, 29–87

38 كان «اليهودي الواقعي» لا يزال في نهاية القرن السادس عشر مخلوقا منبوذا في العديد من الأوساط الإنكلترية. أنظر على سبيل المثال مسرحية كريستوفر مارلو (Marlowe)، يهودي من مالطا (كتبت بين الأعوام ١٥٨٩-١٥٩٠)، وأيضا مسرحية تاجر البندقية التي ألفها وليام شكسبير (كتبت بين الأعوام ١٥٩٦-١٥٩٨). ولا حاجة للإضافة إلى أن الشخصين لم يقابلا يهودياً في حياتهما.

39 حول التغير نحو اليهود أنظر كتاب David S. Katz's, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England*, 1603–1655, Oxford: Oxford University Press, 1982

40 أنظر حول هذا الموضوع كتاب Christopher Hill's fascinating book *The English Bible and the Seventeenth*-Century Revolution, London: Penguin, 1994

41 Barbara W. Tuchman, *Bible and Sword*, London: Macmillan, 1982, 121. هذا الكتاب هو إحدى أشمل الدراسات التي تناولت موضوع دور بريطانيا في نشوء الحركة الصهيونية. نقطة ضعفه المركزية هي استشراقه البارز، والذي يتجلى في التعامي الكامل واللامبالاة الشاملة للكاتبة عن سكان فلسطين الأصليين.

42 أول من اقترح فكرة عودة اليهود إلى الأرض المقدسة في كتاب خاص كان على ما يبدو عضو البرلمان سير هنري فينش (Finch) في العام ١٦٢١. أنظر حول ذلك في مقال مئير فارتا، «فكرة عودة إسرائيل في الفكر البروتستانتي في إنكلترا بين الأعوام ١٧٩٠-١٨٤٠»، تسيون ٣٣، ٣، (١٩٦٨)، ١٥٨ (عبري).

43 أنظر حول ذلك في مقال Avihu Zakai, «The Poetics of History and the Destiny of Israel: The Role of the Jews in English Apocalyptic Thought during the Sixteenth and Seventeenth Centuries,» *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 5:2 (1996), 50–313.

44 . يفترض دافيد كاتس في كتابه بأن الأسباب الاقتصادية التي وقفت من وراء تبني إنكلترا البيوريتانية لليهودية كانت ثانوية نسبيا وفي الواقع كانت أكثر لاحقاً، أنظر، Katz, *Philo-Semitism*, 7.

45 حول قوة حضور التناخ وميثاته في وسط البيوريتانيين وغيرهم من المسيحيين في شمال أميركا أنظر مقال موشيه ديفيس، «الأرض المقدسة في التاريخ الروحي الأميركي»، مناحيم كاوفمان (محرر)، الأمة الأميركية وأرض إسرائيل. أسس العلاقة الخاصة، القدس: ماغنيس، ١٩٩٧، ٣-٢٨ (عبري). منح العديد من الأميركان أسماء تناخية لبلداتهم وليس فقط لأبنائهم، وبل حتى لحيواناتهم الأليفة. وقد اعتادوا أيضا على اقتباس الكتاب المقدس بلسان الحاضر وليس الماضي.

46 تضمنت علاقة الدايستيين السلبية إزاء الكنائس المسيحية أيضا انتقادا شديدا للتناخ والديانة اليهودية، وتوجها غير اعتيادي بالنسبة لثقافة الديانة البريطانية التي تم تعريفها من قبل المؤرخين الإسرائيليين العلمانيين كمعادية للسامية. أنظر على سبيل المثال شموئيل أتينغر، «اليهودية واليهود في نظر الدايستيين الإنكليز»، اللاسامية في العصر الجديد، تل أبيب: سفريات بوعاليم، ١٩٧٨، ٥٧-٨٧.

47 John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, Oxford: Oxford University Press, 2008; William M. Thomson, *The Land and the Book*, Whitefish: Kessinger Publishing, 2010; George Eliot, *Daniel Deronda*, London: Penguin, 2004

48 . أنظر مقاطع مختارة من تجاربهم في مجموعة عجائب الأرض المقدسة، يعقوب شفيط (محرر)، القدس: كيتر، ١٩٨١ (عبري)

49 هناك افتراض غير مسند حول أن نابليون بونابرت عند حصاره لعكا كتب رسالة يعد فيها اليهود بدولة. لم يتم العثور على الرسالة وعلى ما يبدو فإنها كانت مزيفة. أنظر حول ذلك في مقال Henry Laurens, «Le Projet d'État Juif Attribué à Bonaparte,» in *Orientales*, Paris: CNRS Éd., 2007, 43–124. حول تصوره لليهود على أنهم جزء لا يتجزأ من الأمة الفرنسية المتشكلة، وليسوا أمة منفردة، أنظر كتاب Lilly Marcou, *Napoléon Face aux Juifs*, Paris: Pygmalion, 2006

50 G. S. Faber, *A General and Connected View of the Prophecies, Relative to the Conversion, Restoration, Union and Future Glory of the Houses of Judah and Israel*, London: Rivington, 1809. حول هذه الشخصية أنظر مقال سارة كوخاف، «عودة اليهود إلى أرض إسرائيل والحركة الإنجيلية في إنكلترا»، كاتيدرا، ٦٢، ١٩٩١، ١٨-٣٦ (عبري).

51 Edward Bickersteth, *The Restoration of the Jews to Their Own Land*, London: Seeley, 1841.

52 Diana Muir, «A Land without a People for a People without a Land,» *Middle East Quarterly* 15 (2008), 55–62

53 أنظر مناحيم كيدم، «تصورات خلاص شعب إسرائيل وأرض إسرائيل في الآخروية البروتستانتية في إنكلترا في منتصف القرن التاسع»، كاتيدرا ١٩، (١٩٨١)، ٥٥-٧٢ (عبري).

54 للمزيد حول هذه الشخصية الكاريزمية أنظر Donald M. *Lewis's comprehensive study The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009. فضل هذا الباحث التركيز أكثر على فيلوسامية اللورد الإنجيلي وليس على تعطشه لتنصير جميع اليهود.

55 مقتبس في كتاب Tuchman, *Bible and Sword*، وأنظر أيضا Alexander Schölch, «Britain in Palestine, 1838–1882: The Roots of the Balfour Policy,» *Journal of Palestine Studies* 22:1 (1992), 39–56.

56 أنظر مقال Israel Bartal's article «Moses Montefiore: Nationalist before His Time or Belated Shtadlan?» *Studies in Zionism* 11:2 (1990), 111-125، وحول نشاطه العام أنظر مقال Abigail Green, «Rethinking Sir Moses Montefiore: Religion, Nationhood and International Philanthropy in the Nineteenth Century,» *American Historical Review* 110:3 (2005), 631-658، ومن المفضل قراءة إليعازر هليفي (محرر)، السيرتان الذاتيتان للسير موشيه مونتيفيوري وزوجته، وارسو: توشيا، ١٨٩٨، (عبري).

57 Charles Henry Churchill, Mount Lebanon, London: Saunders & Otley, 1853. See also Franz Kobler, «Charles Henry Churchill,» in *Herzl Year Book* 4 (1961–2), 1–66

58 مناحيم كيدم، «نشاط جورج غاولير من أجل بناء مستوطنات يهودية في أرض إسرائيل»، كاتيدرا ٣٣، (١٩٨٤)، ٩٣-١٠٦ (عبري)، ويسرائيل برتال، «برنامج جورج غاولير للاستيطان اليهودي في أربعينيات القرن التاسع عشر: الجانب الجغرافي الأرضي»، روت كارك (محرر)، تخليص الأرض في أرض إسرائيل، فكرة وتنفيذ، القدس: بن تسفي، ١٩٩٠، ٥١-٦٣ (عبري).

59 للخص قصير وجذاب لأفكار الصهيونية البريطانية أنظر كتاب Albert M. Hyamson, *British Projects for the Restoration of the Jews*, Leeds: British Palestine Committee, 1917.

60 ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العبرية في مرحلة مبكرة جدا. أنظر بنجامين ديزرائيلي (لورد بيكونسفيلد)، حوتير مجيزع يشاي أو دافيد ألروي، وارسو: كاتالار، ١٨٨٣ (عبري). كتب المحرر في المقدمة: «إن هدف هذه الرواية المحترمة التي أمامكم... التنبيه وإيقاظ حب الأرض المقدسة في قلوب القراء ، أرض ميلاد آبائنا...» (١)، أنظر أيضا Benjamin Disraeli, *The Wondrous Tale of Alroy: The Rise of Iskander*, Philadelphia: Carey, Lea and Blanchard, 1833.

61 . أنظر على سبيل المثال جدل المؤرخ البروتو صهيوني هاينريخ غريتس (Graetz) مع هاينريخ فون ترايتشكه (Treitschke)، في طرق التاريخ اليهودي، القدس: بياليك، ١٩٦٩، ٢٨١ (عبري). وأنظر أيضا نتان بيرنباوم، مخترع المصطلح «صهيونية»، في مقاله «قومية ولغة»، مقتبس في كتاب يواكيم دورون، الفكر الصهيوني عند نتان بيرنباوم، المكتبة الصهيونية، ١٩٨٨، ١٧٧ (عبري).

62 Benjamin Disraeli, *Tancred: Or the New Crusade*, London: The Echo Library, 2007, 253.

63 أدى تحمس اليهود من تعريف ديزرائيلي لنفسه كمن ينتمي للعرق العبري إلى خلق عمل أدبي مزيف يحاول الإثبات بأنه كان صهيونيا في السر. أنظر كتاب نتان ميخائيل غلبير، خطة اللورد بيكونسفيلد للدولة اليهودية، تل أبيب: ليناان، ١٩٤٧ (عبري).

64 إن كان بالإمكان مناقشة رأي إدوارد سعيد حول مدى قوة الاستشراق حتى القرن الثامن عشر، فإن تحليله بشأن القرن التاسع عشر والعشرين دقيق ولا غنى عنه. أنظر كتابه الاستشراق، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ٢٠٠٣.

65 أكثر الكتب إثارة حول علاقة بريطانيا الفيكتوريانية نحو أرض التناخ هو لـ Eitan Bar-Yosef's *The Holy Land in English Culture* 1799-1917: *Palestine and the Question of Orientalism*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

66 حول النشاط الكولونيالي الثقافي، البريطاني وغير البريطاني في فلسطين، أنظر كتاب يوعاد إليعاز، أرض/ نص، ٢٧-١٤٣.

67 John James Moscrop, *Measuring Jerusalem: The Palestine Exploration Fund and British Interests in the Holy Land*, London: Leicester University Press, 1999، وقد أنشئ أيضا صندوق مشابه في العام ١٨٧٠ في الولايات المتحدة. المصدر السابق، ٩٦. بل حتى نباتات وعصافير فلسطين أثارت فضول البريطانيين أكثر من العرب. أنظر على سبيل المثال *The Land of Israel: A Journal of Travels in Palestine by Henry Tristram*, (London: Society for promoting Christian Knowledge, 1882).

68 Haim Avni, *Argentina and the Jews: A History of Jewish Immigration*, Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press, 2002، وأنظر أيضا Simon Schama, *Two Rothschilds and the Land of Israel*، وقد ذكر في مقدمة الكتاب.

69 Laurence Oliphant, *The Land of Gilead*, Edinburgh: Blackwood, 1880، حول هذه الشخصية الغريبة أنظر كتاب Anne Taylor, *Laurence Oliphant*, Oxford: Oxford University Press, 1982، وبشكل خاص الفصول التي تتحدث عن علاقته بفلسطين ١٨٧-٢٣٠.

70 حول هذا الموضوع أنظر Bernard Gainer, *The Alien Invasion: The Origins of the Aliens Act of* 1905, London: Heinemann Educational Books, 1972.

71 حول هذا الموضوع أنظر Victor Kattan's informative From Coexistence to Conquest: International Law and the Origins of the Arab-Israeli Conflict, 1891–1949, London: Pluto Press, 2009, 18–20.

72 قانون العام ١٩٢٤ والذي زاد من شدة القانون الذي سبقه في العام ١٩٢١، لم يكن متعمدا ضد اليهود، ولكنه آذاهم بشدة.

73 مقتبس في كتاب Jason Tomes, *Balfour and Foreign Policy: The International Thought of a Conservative Statesman*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 202.

74 كان عدد السكان في فلسطين في الإحصاء البريطاني في العام ١٩٢٤ ما يقارب الـ ٥٤٩،٧٥٤ نسمة، ٩٣،٧٩ من بينهم يهود، أنظر Harry Charles Luke and Edward Keith-Roach (eds.), *The Handbook of Palestine*, London: Macmillan, 1922, 33.

75 أنظر الرسائل في الموقع: http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/hussmac1.html، وأيضا في كتاب Kattan, From Coexistence to Conquest, 98–107.

76 يمكن الإطلاع على تفاصيل الاتفاق في الموقع: http://unispal.un.org/unispal.nsf/3d14c9e5cdaa296d85256cbf005aa3eb/232358bacbeb7b55852571100078477c?OpenDocument

77 يمكن الحصول على مراجعة جيدة للأدبيات البحثية الواسعة التي تعنى برسالة وزير الخارجية البريطاني في مقال: Avi Shlaim, «The Balfour Declaration and its Consequences,» in his *Israel and Palestine: Reappraisal, Revisions, Refutations*, London: Verso, 2009, 3–24. See also John Rose, The Myths *of Zionism*, London: Pluto Press, 2004, 29–118.

78 حول التحركات في داخل الحكومة البريطانية التي أدت لإرسال الرسالة الشهيرة، أنظر مقال دفورا برزيلاي، «تاريخ وعد بلفور»، تسيون ٣٣، ٣-٤، (١٩٦٨)، ١٩٠-٢٠٢ (عبري). وأنظر أيضا مقال Meir Verete's excellent «The Balfour Declaration and Its Makers,» *Middle Eastern Studies* 6:1 (1970), 48–76.

79 لقد كان توم سيغف أول من ركز على هذا الجانب في السياسة البريطانية، وبشكل خاص في حكومة رئيس الوزراء لويد جورج. أنظر وصفه الخلاب وتحليله الجذاب في *One Palestine Complete: Jews and Arabs under the British Mandate*, New York: Owl Books, 2001, 36-39.

80 الدراسة الأكثر شمولا حتى الآن التي كتبت عن الإجراءات التي أدت للإعلان البريطاني عن البيت اليهودي هي من تأليف Jonathan Schneer, *The Balfour Declaration*, New York: Random House, 2010.، وللأسف الشديد يتجاهل الكاتب بشكل مبالغ الجوانب الأيديولوجية والدوافع الإمبريالية، ويسود الانطباع للحظة بأن بريطانيا لم تقصد بالمرة السيطرة على فلسطين.

81 اعترض العديد من أعضاء الجالية اليهودية البريطانية على وعد بلفور. وشخصيات مثل السير أدفين مونتاجو (Montagu)، وزير الشؤون الهندية، وكلود مونتيفيوري، ابن أخي السخي ومؤسس اليهودية الليبرالية في بريطانيا، وحتى لوسيان ولف (Wolf)، مستشار الحكومة لشؤون اليهود، عبروا بشكل علني عن انتقادهم للمشروع الصهيوني. أنظر على سبيل المثال مقال Stuart Cohen, «Religious Motives and Motifs in Anglo-Jewish Opposition to Political Zionism, 1895–1920,» in Shmuel Almog, Jehuda Reinharz, and Anita Shapira (eds.), *Zionism and Religion*, Hanover, NH: Brandeis University Press, 1998, 159–174.

الفصل الرابع

الصهيونية ضد اليهودية -

احتلال الحيّز الـ «إثني»

إن النظام الأساس الأبدي يقول: إذا امتد، أو إذا مدّ أحد ما، خطا فاصلا بين الدولة القومية وبين وطنه، فما من مصير آخر أمام الخط المفتعل سوى: أن يزول.

مناحيم بيغن، ١٩٤٨

إن أهمية هذا النصر (١٩٦٧) لا تنحصر في أنه أعاد إلى أيدي اليهود أعتق وأسمى ما في مقدسات الأمة، تلك المحفورة في ذاكرتها وفي أعماق تاريخها، أكثر من أي شي آخر. بل تكمن أهمية هذا النصر، أيضا، في أنه محا، عمليا، الفارق ما بين دولة إسرائيل وأرض إسرائيل.

نتان ألترمان، «أمام واقع لا نظير له»، ١٩٦٧

قرأ البروتستانت البريطانيون الكتاب المقدس من غير أية مظلة تفسيرية وكانت صلتهم بالوحي الإلهي، على الدوام، صلة مباشرة دونما وسطاء. أما يهود التلمود، في المقابل، فقد

ارتدعوا، بخشية كبيرة، عن التمعن الحر في سِفر الأسفار الذي أملاه الربّ نفسه، كما يؤمنون. ولم يتبق لأيديولوجيي الألفيّين النصارى أي أثر لاهوتيّ بشأن هجرة اليهود إلى البلاد المقدسة واستيطانهم فيها – فقد مثّل تجمع اليهود، في عرفهم، سيرورة إلزامية لا مهرب منها قبل الخلاص (prerequisite). ولم يكن الأمر كذلك لدى الحاخامين (الرابانيم) اليهود، لا في العصور الوسطى ولا حتى في مستهل العصر الحديث وفي إبّانه. ففي عرفهم، لم يكن ممكنا تجمع اليهود، أحياء أو أمواتا على حد سواء، إلا متزامنا مع الخلاص. وإلى ذلك، فقد كانت المسافة بين الإنجيلية والصهيونية، من جوانب عديدة شتى، أصغر من الفجوة الميتافيزيقية والذهنية العميقة بين اليهودية التاريخية وبين القومية اليهودية.[1]

في العام ١٦٤٨، قبل عام واحد من توجّه الثنائي المعمداني يوحنا وبنعازر كرتريت إلى الحكومة الثورية في لندن عارضين عليها فكرة تحميل اليهود على سفن لإرسالهم إلى بلادهم المقدسة، أعلن شبتاي تسفي، الطالب الذكي من إزمير، نفسه أنه المسيح المخلّص لإسرائيل. ومن المرجح أن هذا اليهودي كان سيبقى معتوها مغمورا، واحدا من كثيرين حلموا بأن يكونوا المخلصين، لولا الصدمة المدوية التي تعرض لها اليهود في شرق أوروبا في تلك الفترة بالضبط. فالمذابح الرهيبة التي ارتكبها بوغدان خميلنيتسكي (Khmelnytsky)، القوزاقي النصراني – الأرثوذكسي، في غمرة انتفاضته ضد النبلاء الكاثوليكيين – البولنديين، أثارت مشاعر الرعب في أوساط جاليات عديدة كان من السهل استسلامها لدعاوى الخلاص الوشيك. فضلا عن ذلك، فإن العام ١٦٤٨ كان يعتبر، طبقا لحسابات القبالاه، موعد مجيء المخلّص.

انتشرت الشبتائية في أوساط جاليات الديانة اليهودية كانتشار النار في الهشيم، وحظيت برواج وإقبال واسعين. ولم تتوقف هذه الحركة الجارفة والمتحمسة إلا بعد اعتناق شبتاي تسفي الإسلام في العام ١٦٦٦، بيد أن آثار هذه الموجة المسيانية واصلت هزّ عالم الإيمان اليهودي لأعوام عديدة لاحقة. فقد بقيت ثمة مجموعات شبتائية على قيد الوجود والنشاط حتى القرن الثامن عشر، وردا على ذلك، طورت مؤسسات الجاليات اليهودية آليات تشكيك وحيطة أكثر حساسية للوقاية من انفجارات تعطش إلى خلاص قريب لا يمكن السيطرة عليها.

لم تكن الشبتائية حركة صهيونية بدئية، ولا حركة قومية بالتأكيد، حتى وإن كان بعض الهستوريوغرافيا الصهيونية قد حاول، جاهدا، تصويرها كذلك. فكان شبتاي تسفي يطمح إلى تحقيق سلطة روحانية عالمية شاملة، أكثر من ما كان يسعى إلى اقتلاع اليهود من مواطنهم الأصلية بغية تجميعهم في أرض الإرادة.[٢] بيد أن حاخامين كثيرين كانوا يخشون من أن توقظ الشبتائية شوق اليهود إلى التوجه نحو القدس، وأن تقع في خطيئة استعجال نهاية العالم، وأن تزعزع بذلك، أيضا، استقرار الوجود اليهودي الهشّ في أرجاء المعمورة.

ساهمت العصرنة الاجتماعية - الاقتصادية التي بدأت إرهاصاتها الأولى بالظهور، ابتداء من نهاية القرن الثامن عشر وصاعدا، وبدأت بزعزعة أنماط الحياة الجماعية المتواصلة منذ مئات السنين، هي أيضا، في تصليب معتقدات الإيمان بمراكز القوى الحاخامية (الرابانية). وحرص الحاخامون، أكثر من أي وقت سابق، على عدم الانجراف في أخرويات خطيرة تعد بخلاص قريب. ومثلهم أيضا حركة الحسيديم التي ظهرت في القرن الثامن عشر، وبالرغم عن عفويتها الشديدة، وتشبثها بالقبالاه اللوريانية، وسجودها للخلاص الشخصي، فقد حاذرت، في غالبيتها الساحقة، من الوقوع في شرك إغواءات المبشرين بالخلاص الجماعي ومعجّلي النهاية.[٣]

ردة فعل اليهودية على اختراع الوطن

كان الحاخام يشعيا هليفي هوروفيتس (Horowitz)، الذي كان يلقب في الأدبيات بـ «لوحا العهد المقدسان»، يعيش في براغ قبل انطلاق الشبتائية واعتبر أحد كبار حاخامي إسرائيل في القرن السابع عشر. في العام ١٦٢١، بعد وفاة زوجته، وعشية سنة نهاية العالم (سنة ١٦٤٧ - ١٦٤٨، بحسب التقويم العبري) التي كانت على الأبواب، قرر الحاخام الاستقرار في القدس. وقد عاش في المدينة المقدسة فترة من الزمن انتقل بعدها إلى صفد، قبل أن يستقر، في نهاية المطاف، في طبريا التي دفن فيها في العام ١٦٢٨، بكثير من الاحترام والتقدير. وقد اعتبره كثيرون من المؤرخين الصهيونيين السنونوة الأولى التي قررت، مع بدء العصر الحديث، «الهجرة إلى أرض إسرائيل».

لكن هذا الحاخام، ونظرا إلى أنه هاجر إلى البلاد المقدسة بالذات، خلافا لآلاف الحاخامين الذين رفضوا فعل ذلك، قد يدلنا، أكثر شيء، على الفارق السحيق والقطيعة المعرفية ما بين اليهودية المحافظة وبين الصهيونية المستقبلية. ذلك بأن ارتباطه بها وحبه الجمّ لها لا يطاولها أي شك. ولم يقتصر الأمر على انتقاله إلى الإقامة في مكان جديد وغير معروف في سن متأخرة نسبيا، بل فقد دعا الآخرين أيضا إلى الانضمام إليه من دون التفكير، بالطبع، بهجرة اليهود كلهم، بصورة جماعية.

وعلى ما يبدو، فقد أنجز تأليف كتابه المهم لوحا العهد المقدسان في مدينة صفد. وهو يطرح، في هذا المؤلف، موقفا حازما لا لبس فيه ضد خيار الاستيطان في المكان المقدس بغية تنظيم حياة يهودية عادية فيه. فالبلاد لم تكن معدّة، ولا بشكل من الأشكال، لتشكل ملجأ وملاذا من الضائقة المادية. بل إن تأدية الفرائض فيها لهي أصعب منها في أي مكان آخر من العالم، وعلى من يرغب في الاستيطان على أرضها أن يكون مهيأ لذلك نفسانيا. فاليهودي الذي يتوجه إلى «أرض كنعان» لا يفعل هذا بقصد الاستقرار فيها بسكينة وسلام، أو بغية الاستمتاع بثمارها. واستنادا إلى آيات من التوراة، يقرر «لوحا العهد المقدسان»، بصورة قاطعة، أن الوافد إلى البلاد المقدسة محكوم بأن يظل مقيما فيها مدى حياته.

والأرض غير مملوكة لبني إسرائيل، مطلقا، وحقيقة وجودهم فيها واهية ومعلقة في الهواء. ويمثل وصف الحاخام الاستيطان في البلاد رسما دقيقا لوجود اليهودي في الشتات. الانتقال إلى البلاد، في عرفه، لا يؤشر على بداية الخلاص، بل العكس بالضبط، فالعبء كبير وثقيل جدا وتحمله، وسط المخاوف والقلق، هو البرهان على قوة الإيمان. «ويتعين على المرء القاطن في أرض إسرائيل أن يتذكر على الدوام اسم كنعان، الدالّ على العبودية والخنوع.... ستكونون أغيارا في أرضكم، كما قال داود 'غريب أنا في البلاد' (المزامير ١١٩، ١٩)».[٤]

بعد نحو عام، تقريبا، عبر الحاخام يهونتان إيبسشوتس (Eybeschutz)، وهو أيضا أحد كبار المفسرين والوعاظ المولودين في براغ، عن تحفظ مماثل من الإغراء بالانتقال إلى الأراضي المقدسة. وبالرغم من اتهام مناوئيه له بالانتماء إلى الشبتائية، إلا أنه كان أحد أكثر المتمسكين بمبادئ الشريعة اليهودية حيال الخلاص، وأحد أكبر المتخوفين من أية

محاولة إنسانية لاستعجال النهاية. وأعلن، على نحو جازم، أن اليهود لا يرغبون في مغادرة «شتاتهم»، ناهيك عن أن هذه المغادرة ليست منوطة بهم أصلا. «فكيف يمكنني العودة، ربما تحل الخطيئة بي؟»- تساءل في موعظة شهيرة في مدينة ميتز، ضُمّنت لاحقا في كتابه «حُب يهونتان».[٥] هذه البلاد كانت معدة لاستيعاب اليهود غير الغرائزيين وغير المتهورين فقط، وغير المعرضين لارتكاب معصية ومخالفة أي من الوصايا. ونظرا إلى أن لا وجود ليهود كهؤلاء، فإن السكن في المكان المقدس ليس غير مفيد فحسب، بل إنه أيضًا ينطوي على خطر كبير يتهدد تقريب الخلاص.

إن الأكثر إثارة هو أن خصم إيبسشوتس اللدود، الحاخام يعقوب إيمدن (Emden) الموسوعي المعرفة، الذي اتهم إيبسشوتس بالشبتائية المتخفية، هو الذي وافقه الرأي تماما بشأن أرض إسرائيل. وتضمن نقده المتماسك والمثابر ضد أي تعبير، علني أو سري، عن المسيانية، أيضا، تحفظات حادة من أية نوايا لتسريع النهاية. وإن كان ثمة من اتخذ العهود الثلاثة مُرشدا لفكره كله، فذلك هو الحاخام إيمدن، بالتأكيد. فلقد شن هجوما لاذعا على المحاولة البائسة والفاشلة التي أطلقتها مجموعة الحاخام يهودا حسيد المسيانية التي هاجرت إلى القدس في العام ١٧٠٠، والتي تعتبرها الهستوريوغرافيا الصهيونية بداية «الهجرة القومية» إلى أرض إسرائيل.[٦]

إن الخشية اللاهوتية من تدنيس الأرض المقدسة، جراء العبء الزائد من تأدية الفرائض فيها، كانت متجذرة عميقا في الفلسفة الدينية حتى الأعوام الأولى من القرن العشرين. وكان ثمة من عبر عنها صراحة، بينما تجاهل آخرون المسألة ولم يرغبوا في مناقشتها قط. وواصل آخرون امتداح وازدراء المزايا المتخيلة في البلاد من دون مجرد التفكير بوجوب الانتقال إلى الإقامة فيها. ولم تنجب المؤسسات الدينية المحافظة أية حركة أو تيار غايته الوصول إلى القدس «للبناء والانبناء فيها».

لكن، قبل أن أنتقل إلى مواقف تيارات الحاخامية (الرابانية) وردودها حيال بروز التحدي القومي الجديد، سأتوقف قليلا عند أحد الأصوات المثقفة الأولى التي علت بين اليهود في القرن الثامن عشر. إنه موشيه مندلسون، الذي تعرف على إيبسشوتس وعلى إيمدن، وتتلمذ،

كما هو معروف، في مدرسة دينية (ييشيفاه) وكان ضليعا بالأدب الراباني. لكنه، خلافا لكلا المثقفين التقليديين الكبيرين، بدأ يخرج عن بنى الحوار الدينية، وطوّر فلسفة منهجية مستقلة، ما جعله أول الفلاسفة اليهود في العصر الحديث.

كان مندلسون، بدرجة كبيرة، أحد أوائل الألمان، أيضا. فبينما كان معظم رعايا الملوك والأمراء لا يزالون لا يعرفون اللغة الألمانية جيدا، كان مندلسون يكتب بها، مثل مثقفين ومفكرين كبار آخرين، ببراعة مذهلة. ليس في هذا ما يشي بأنه لم يعُد يهوديا. فقد كان إنسانا مؤمنا، أدى الفرائض، وعبر عن ارتباط وثيق بالأرض المقدسة، بل وعارض اندماج اليهود في الثقافة النصرانية، ولا حتى في إطار دين تكافلي متساوٍ. وإلى جانب ذلك، نشط من أجل تحسين وضع اليهود الاجتماعي - الاقتصادي وخروجهم الثقافي من الغيتوات التي فرضت عليهم وشعروا في داخلها بأنهم آمنون ومحميون في وجه العصرنة الداهمة. ولذا، فقد ترجم التوراة من جديد إلى اللغة الألمانية بمستوى رفيع (بأحرف عبرية)، وأضاف إلى الترجمة شروحات فلسفية. وقاده كفاحه من أجل مساواة حقوق اليهود، أيضا، إلى أحد النقاشات الفكرية الأخيرة في حياته.

في العام ١٧٨١، قبل خمسة أعوام من وفاة مندلسون، شن عالم اللاهوت النصراني يان ديفيد ميخائيليس (Michaelis) هجوما ضد منح اليهود حقوقا متساوية. وكانت تلك إحدى المواجهات الأولى في المسألة، أعقبتها نقاشات مريرة استمرت في الثقافة الألمانية الرفيعة طوال النصف الأول من القرن التاسع عشر. وقد ترددت في توجهات ميخائيليس، آنذاك، أصداء نغمة قومية بدئية لاسامية (رهاب اليهود). وكانت إحدى الحجج التي رمى بها اليهود أن لديهم في الشرق وطنا آخر. ويجدر بالذكر أن كارهي اليهود في أنحاء المقاطعات الألمانية كانوا - قبل ولادة الصهيونية بزمن طويل - أول من ابتدعوا لهم إقليما قوميا قصيّا. فتجند مندلسون على الفور للرد باسطا مواقفه، من دون وجل. ونظرا إلى أن مقاربته كانت مبدئية وستتردد أصداؤها طويلا بين غالبية المؤمنين اليهود طيلة القرن التاسع عشر، فسأوردها هنا بتوسع:

إن العودة المأمولة إلى أرض فلسطين، التي تثير قلقا شديدا جدا لدى السيد م (ميخائيليس)، ليس لها أي تأثير، مطلقا، على سلوكه المدني. هذا ما تعلمنا إياه

التجربة منذ الأزل في أي مكان تعاملوا فيه مع اليهود بدرجة لائقة من التسامح، وهو ما ينسجم مع طبيعة الإنسان، من جهة، لأنه إذا لم يكن من المهلوسين فلا بد من أنه يحب الأرض التي يعيش عليها حياة رغيدة، وإذا كانت مشاعره الدينية (ترفض) ذلك، فإنه يكبحها بغية الكنيس والصلوات، ولا يقول رأيه فيها، ثانية. ومن جهة أخرى، يتعين ردّ الأمر إلى بصيرة حكمائنا الذين رددوا علينا في التلمود، مرارا وتكرارا، حظر التسرع واستعجال النهاية. وليس هذا فحسب، بل لقد حظروا، أيضا، الإتيان بأي فعل غايته عودة الأمة ونهوضها، بالقوة والعنف، من غير المعجزات والعجائب الباهرة والعلائم والمُثل المميزة الموعودة في الكتب المقدسة. وقد عبروا عن هذا الحظر بطريقة غامضة نوعا ما، لكن متيقظة جدا، في آيات من نشيد الأنشاد: «حلّفتُكم ...».[٧]

على أعتاب نشوء الأقاليم القومية في أوروبا، استشعر هذا الفيلسوف اليهودي الحاجة إلى توضيح السبب في أن بلاده المقدسة ليست وطنه. وقد ارتكز على حجتين: الأولى، كأنما استُلّت من اليهودية الهيلينية - اليهود هم بشر طبيعيون، ولذا فهم يحبون البلاد التي يعيشون فيها. والثانية، مأخوذة من التلمود بوضوح - المبرر اللاهوتي بشأن القسوم (العهود) الثلاثة يشكل، منذ الآن، جزءا من الثقافة اليهودية التي رأت نفسها جزءا من الألمانية المولودة. من هذه الزاوية، كان بالإمكان اعتبار مندلسون مَعلَماً يجسّر بين فيلون الاسكندراني، الفيلسوف اليهودي الهيليني الأول، وبين فرانتز روزنتسفايغ (Rosenzweig)، الذي قد يكون ربما الفيلسوف اليهودي - الألماني الكبير الأخير، الذي رفض، هو الآخر، رفضا قطعيا، أية محاولة للربط بين اليهودية والأرض.[٨] وإلى جانب هذا، يمكن اعتبار مندلسون المبشر الأول بحركة الإصلاح اليهودية الكبيرة التي ستعارض، هي أيضا، أفكارا ما قبل صهيونية وصهيونية.

كان مندلسون يعتقد بأن فكرة الدولة اليهودية في الأراضي المقدسة سيئة ومضرّة، ولم يختلف في ذلك، مبدئيا، عن الحاخامية المحافظة. ولن يغيّر صعود النزعات القومية وتناميها في أوروبا في القرن التاسع عشر أي شيء جوهري في هذا الإيمان القاعديّ. باستثناء حاخامين قلائل وشاذين، مثل تسفي هيرش كاليشر (Kalischer) ويهودا ألقلعي (Alkalai)-

وحاول كلاهما المزاوجة بين المسيانية الدينية وبين الواقعية الإقليمية - القومية فهلّلت لهما الهستوريوغرافيا الصهيونية على ذلك - لم يظهر في المؤسسات اليهودية الواسعة أي انفتاح، أو تسامح، حيال التعبيرات الصهيونية البدئية الأولية، بل العكس هو الصحيح، إذ ظهرت عدائية «تراثية» حيال مجرد الرغبة في جعل الأراضي المقدسة وطنا قوميا.

وينبغي أن نتذكر أن صراع اليهودية التاريخية - المحافظة لم يكن موجها، في بدايتها، ضد الصهيونية؛ أي ضد مشروع الاندماج الجماعي في الحداثة. بل كانت صراعاتها الأولى في القرن التاسع عشر موجهة ضد أفكار وطروحات الاندماج شبه الجماعي (اليهودية الإصلاحية)، وضد الذوبان الفردي الشخصي، الذي كان علمانيا بالأساس. ومثّلت الظاهرتان الأخيرتان، في واقع الأمر، جزءاً من سيرورات التحاق بالثقافات القومية المتبلورة.

وعجّل تقدم عمليات التشريع في ما يتصل بمساواة حقوق اليهود في بلدان أوروبا الغربية، ثم في أوروبا الوسطى، في تفكك البنى العلوية للوجود اليهودي الطويل الأمد. ثم كان من شأن تسرب أفكار التنوير المتشككة إلى أوروبا الشرقية، أيضا، وبدء تفشيها بين الأجيال الشابة والمثقفين أن تسبّب بهزات عنيفة في مؤسسات الجاليات اليهودية فبحثت عن وسيلة، أيا كانت، للرد.

أخذت اليهودية الإصلاحية تزدهر في كل مكان ترسخت فيه الليبرالية السياسية، بل واستبقتها في بعض الأحيان. نشأت منذ مطلع القرن التاسع عشر في هولندا، بريطانيا، فرنسا، وفي ألمانيا بشكل أساس، مجموعات دينية حاولت مواءمة الممارسات والنصوص اليهودية لروح التنوير التي أشاعتها الثورة الفرنسية. كل ما كان يعتبر في التقاليد منافيا للفطنة والعقلانية جرى إصلاحه ورفده بمضامين وتعابير جديدة. وجرى تغيير أنظمة الكنس وترتيبات الصلوات، كما أقيمت بيوت للصلاة بشعائر أصيلة ومنعشة.

علاوة على محاولات عصرنة الأنشطة الجماعية، كان المميز الأبرز للإصلاح محاولة ملاءمته لسيرورة تبلور الأمم والثقافات القومية التي أخذت تتأسس وتتبلور آنذاك. كان اليهود الإصلاحيون يودون الانخراط في هذه العملية ورأوا أنفسهم، أولا وقبل أي شيء آخر، جزءا بنيويا من الهويات الجماعية الجديدة. وتمت ترجمة الصلوات بالعبرية إلى اللغات

القومية التي أضحت معيارية وسائدة، أكثر فأكثر. وفي موازاة ذلك، اجتث الإصلاحيون، أيضا، جميع الإشارات والإحالات إلى الخلاص التي ترمز إلى العودة إلى صهيون في عاقبة الأيام. ثمة وطن واحد فقط لأي يهودي وهو البلاد التي يقطن فيها. واليهود هم، قبل أي شيء آخر، ألمانيون، هولنديون، بريطانيون، فرنسيون أو أميركيون - أبناء دين موسى.

مع ظهور الأفكار الصهيونية الأولية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عبر الإصلاحيون عن معارضة صارمة لها. فقد كانوا يخشون من أن تؤدي أية نزعة تصر على إبراز التمايز الثقافي غير الديني إلى تأجيج رُهاب اليهود فتعيق، بالتالي، تقدم فكرة المساواة المدنية.

من الواضح أن هذه السياسة لم تحل دون تنامي اللاسامية الجديدة في أوروبا الوسطى وأوروبا الشرقية. وقد احتاجت سيرورات التبلور القومي، في الغالب أيضا، إلى اليهودي، كما إلى مجموعات الأقليات الأخرى، بغية ترسيم حدود الأمة التي لم تكن قد تحددت كفاية، بعد. وفي نهاية المطاف، شكلت الصهيونية البدئية والصهيونية ردا فوريا ومباشرا على هذه التوجهات القومية المتعصبة عرقيا التي أخذت في إقصاء اليهودي تأسيسا على أساطير دينية - تاريخية، ثم استنادا إلى البيولوجيا أيضا. لكن ظهور الصهيونية السياسية دب الرعب، أكثر، في قلوب الإصلاحيين الليبراليين فعبروا عن مخاوفهم من التيار الجديد، في مئات المطبوعات. فقد مثلت الصهيونية، في نظرهم، الجانب الآخر من القوموية المصابة برهاب اليهود - كلتاهما ترفضان اعتبار اليهود وطنيين منتمين إلى وطنهم، وكلتاهما تتهمهم بالولاء المزدوج.

أصبحت اليهودية الإصلاحية في ألمانيا المجموعة اليهودية الأكبر، وبرز بين ظهرانيها مثقفون ومفكرون متدينون كثيرون وأصيلون، من دافيد فريدلندر (Friedländer)، تلميذ مندلسون المقرب منه، مرورا بالحاخام المثقف أبراهام جايغر (Geiger)، وانتهاء بشخصيات مثل زيغموند ماياوم (Maybaum) وهاينهان فوغلشتاين (Vogelstein)».

وفي ظلالها، أيضا، نمت «حكمة إسرائيل» (أو: «علم اليهودية». بالألمانية: Wissenschaft des Judentums) التي كانت الأكثر إسهاما في دراسات التاريخ اليهودي، من بين سائر المجموعات الثقافية الأخرى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن غير الممكن، عموما، فهم الفلسفة اليهودية المناهضة للصهيونية

التي وضعها هرمان كوهن، الفيلسوف الكانتيّ العظيم، بمعزل عن تأثير الإصلاح.[9] كما أنبتت الحركة، أيضا، فروعا لها في الولايات المتحدة، وخصوصا بعد ثورة العام ١٨٤٨، بل وانتشرت هناك وتعاظمت، أيضا.[10]

رغم الخصومة الشديدة بين اليهودية الإصلاحية وبين اليهودية المحافظة، إلا إنهما بقيتا متفقتين موحدتين في موضوع واحد – رفضهما القاطع اعتبار فلسطين مُلكا يهوديا، وهدفا للهجرة، أو وطنا قوميا. وكما ورد من قبل، خضع اليهود في أوروبا الغربية وأوروبا الوسطى لعملية تجنيس، كبقية المواطنين الآخرين تماما، لكن ليس في اتجاه الهوية اليهودية السياسية المميزة، بل تمهيدا للاندماج في الأمم المحلية. وقد أحسنت إحدى الصحف اليهودية المهمة توصيف ذلك، لاحقا: «في مسألة حُب القيصر والرايخ، الدولة والوطن، تجتمع الأحزاب اليهودية جميعها على رأي واحد، الأرثوذكسية والإصلاحية، الأكثر حريدية والمثقفة، على حد سواء [die Aufgeklärtesten]».[11]

يمكن سوق مثال بارز يتمثل في الحاخام شمشون بن رفائيل هيرش (Hirsch)، الزعيم المركزي لـ «الأرثوذكسية» في الثقافة الألمانية إبان القرن التاسع عشر. فهذا المثقف المتدين كان قد قرأ وكتب بالألمانية، بحرية، ولا يزال يُعدّ حتى اليوم محللا عبقريا كان لديه مريدون وتلامذة ألمعيون، أكثر من أي حاخام آخر في زمنه. ومع الأصداء الأولى للصهيونية البدئية – التي صدرت عن الحاخام كاليشر أو عن الشيوعي السابق موريتس (موشيه) هس – تجند على الفور من أجل التصدي للانحراف الذي يزوّر، كما كان يعتقد، اليهودية التاريخية وقد يلحق بها ضررا جسيما. كان شديد القلق من أن أولئك الذين يعتبرون الأرض المقدسة وطنا ويطالبون بالسيادة عليها قد يكررون خطأ بار– كوخبا في عهد أدريان فيقودون نحو كارثة يهودية جديدة. وعليه، فقد ذكّر كل يهودي مسّه النسيان:

> في الصحراء تلقى التوراة وبواسطتها، بدون بلاد، بغير مقاطعة ـ ممتلكات – في الصحراء والقفر أصبح شعبا – «غوي» (ليس يهوديا) روحه هي التوراة.... التوراة، ملؤها إرادة الربّ، صارت مقاطعته ـ مُلكه وهدفا في الحياة... لذا، مُنح

هذا الشعب بلادا إرث ملكية، وكذلك نظاما وحرسا في دولة، لكن ليس لغاية أو هدف، بل وسيلة وقدرة لإتمام التوراة، ليس إلا.[١٢]

وجدت فكرة أن النص المقدس قد استبدل الأرض، كليا، تجسيدات عملية لها لدى بعض المثقفين التقليديين أيضا، وحينما حاول هرتسل، في العام ١٨٩٧، دعوة منظمة الحاخامين الألمان إلى افتتاح المؤتمر الصهيوني قوبل برفض مدوّ. وقد كان الوضع عصيبا جدا إلى درجة أن يهود ميونيخ، المدينة التي كان مزمعا انعقاد المؤتمر الأول فيها، رفضوا، قطعيا، عقد اللقاء على الأراضي الألمانية، ما اضطر هرتسل إلى نقله إلى بازل في سويسرا. ومن بين ممثلي الحاخامين الألمان التسعين، لم يبق سوى اثنين فقط لم يوقعا على الاحتجاج الشديد ضد عقد المؤتمر الصهيوني.

أعلن د. نفتالي هرمن أدلر (Adler)، الحاخام الرئيس في بريطانيا، الذي أيد في البدء توطين اليهود في فلسطين، بل عبر عن تعاطف مع حركة «محبي صهيون» (حوففي تسيون)، عن تحفظه الفوري على مشروع الاستيطان الصهيوني ـ السياسي ورفض أي اتصال علني مع هرتسل. وكذلك فعل، أيضا، تسادوق كاهن (Kahn)، الحاخام الرئيس في فرنسا، وذلك على الرغم من دعمه لمشروع الإحسان الذي نظمه إدموند دي روتشيلد، ومن أن الصهيونية قد أثارت فضوله واهتمامه في البداية، إلا إن ولاء يهود فرنسا لوطنهم كان أكثر أهمية، بما لا يضاهى، من «المغامرة» القومية اليهودية الجديدة. بيد أن الواقعة الأكثر لفتا للنظر في موقف حاخامي أوروبا من الصهيونية هي المغازلة المثيرة التي جرت بين هرتسل وموريتس غيدمان (Güdemann)، الحاخام الرئيس لعاصمة الإمبراطورية النمساوية ـ المجرية، الذي كان كذلك مؤرخا بارزا لتاريخ اليهودية.

توجه هرتسل إلى حاخام بارز وذي تأثير كبير منذ العام ١٨٩٥، وقبل أن يضع مؤلفه دولة اليهود، بغية مساعدته في الوصول إلى الفرع الروتشيلدي في فيينا، ما أثار فضول الحاخام المحافظ المتنور، على الفور. كان واثقا من أن هرتسل سيهب متجندا في النضال ضد اللاسامية، فيجند بذلك، ربما، صحيفته الواسعة الانتشار (*Neue Freie Presse*) في الدفاع عن اليهود المُلاحَقين. لكن زيارة الحاخام في منزل هرتسل أثارت لديه بعض المخاوف، إذ فوجئ حين

رأى أن الصحافي قد وضع في منزله شجرة تنّوب.[13] فقد كان هرتسل، كما هو معروف، يهوديا بدرجة ضئيلة جدا، ومن المعروف أنه لم يختن ابنه حتى (لأنه اعتبر الختان، على ما يبدو، عيبا في الرجولة). ولحسن الحظ، تغلب الحاخام على تردده الأولي أمام «الغوي» المستهجن، ثم واصل التكاتب الودي مع الصحافي الشاب، الأصيل والمثير للفضول.

بخياله الغني والمسرحيّ، كان هرتسل يهيئ غيدمان ليصبح الحاخام الرئيس لعاصمة دولة اليهود المستقبلية.[14] ولذا، فقد كان رمزيا جدا «سوء التفاهم» الجدي الذي نشب بين الرجلين. كان غيدمان حاخاما محافظا، لا إصلاحيا، حقا، لكنه كان ينفر من أي انتماءات قومية وعبّر، بكوزموبولوتيته القاعدية، عن المناخ السياسي - الثقافي في الإمبراطورية اللا قومية. وفي العام ١٨٩٧، عام انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول، أصدر حاخام فيينا الموهوب كتيبا يحمل عنوان «يهودية قومية».[15] وشكل هذا المؤلف الصغير أحد كتب النقد اللاهوتي - السياسي الأكثر إثارة على الإطلاق التي كتبت عن الرؤية الصهيونية.

لم يشكك غيدمان في الرواية التوراتية بالطبع بوصفه حاخاما مؤمنا، لكن تفسيره للتوراة وكتب الأنبياء ينضح تعطشا جارفا إلى الكونية والأخوة الإنسانية. وقد جعله خوفه العميق من اللاسامية الحديثة مفكرا ماديا للقومية المنهجية والمثابرة. ومن وجهة نظره، حتى لو كان اليهود شكلوا شعبا في التاريخ القديم، فهم لم يعودوا كذلك منذ خراب الهيكل، بل أصبحوا مجموعة دينية مهمة غايتها نشر البشرى التوحيدية في العالم، وتحويل جمهور الإنسانية إلى شعب واحد كبير. واليهود قد تأقلموا جيدا، على الدوام، في الثقافات المتنوعة - اليونانية، الفارسية والعربية - سوية مع محافظتهم على معتقداتهم وتوراتهم. وقد ساد بين غيدمان، الحاخام «الأرثوذكسي»، وبين الحاخامين الإصلاحيين، وبينهم رئيس الجماعة الليبرالية في فيينا، الحاخام أدولف جيللينيك (Jellinek)، توافق مبدئي في موضوع مركزي: اليهود في ألمانيا هم ألمان، وفي بريطانيا هم بريطانيون، وفي فرنسا هم فرنسيون، وحسن أن الأمر كذلك:

سميت «الفصول الأكثر أهمية في تاريخ الشتات بأسماء مثل فيلون والرامبام ومندلسون. هؤلاء لم يكونوا رافعي لواء اليهودية فحسب، بل لمعوا أيضا في الثقافة العامة السائدة في عصرهم».[16]

تتعارض الأنانية القومية المتفشية في العالم، جوهريا، مع روح الديانة اليهودية، ومن المحظور على أتباع التوراة والشريعة ومُشايعيهما السقوط في شرك الشوفينية المغرية والخطيرة. ذلك هو المسار الذي يُحظر على اليهود السير فيه في أعقاب «الغوييم» (الأغيار). أي، الذوبان في الثقافة الحديثة اللا دينية – نعم، الذوبان في السياسة الحديثة – لا. فأي يهودي مثقف يدرك أن مصطلحات السياسة الأساسية التي جاءت من الثقافة اليونانية – الرومانية لا وجود لها في اللغة العبرية، مطلقا. ولا يخفي الحاخام الكاريزمي خشيته العميقة من أنه ذات يوم «ستستبدل اليهودية المسلحة بالمدافع والحراب دور داود بدور جوليات فتشكل تكذيبا أحمق لنفسها».[١٧] لكن غيدمان القلق، من جراء الخطر اللاسامي، لا يعارض، على الإطلاق، هجرة اليهود إلى بلاد أخرى والاستيطان فيها، وهنا يكمن جوهر عجز هرتسل الأساس عن فهم الحاخام المثقف.

> إذا ما مُنح أولئك اليهود، الذين أصبح صراعهم من أجل الوجود في وطنهم الحالي أكثر صعوبة، فرصة الاستيطان في مكان آخر، فهذا سيكون أمرا محمودا. يمكن فقط أن نأمل ونتمنى أن تستمر الجاليات اليهودية القاطنة في المواقع القائمة حاليا أو التي ستقام مستقبلا، في الأراضي المقدسة أو في أي مكان آخر، في الوجود والازدهار. لكن، سيكون خطأ فادحا، يتناقض مع روح اليهودية وتاريخها، ربط عملية الاستيطان هذه، التي تستحق التقدير بذاتها، مع تطلعات قومية واعتبارها تحقق الوعد الإلهي.[١٨]

ويرى غيدمان أن اليهودية لم تكن منوطة، يوما، بزمان أو بمكان، ولم يكن لها ثمة وطن، قط. كثيرون جدا هم الذين يتناسون، عمدا، التاريخ اليهودي ويتجاهلونه، بوعي تام. إنهم يعزون الحنين إلى الأراضي المقدسة، الافتتان بها، الرغبة في الدفن فيها، إلى الوعي القومي، وليس الأمر كذلك. فالسبب بسيط:

> من أجل تلافي سوء الفهم المتمثل في أن وجود شعب إسرائيل منوط بملكية على أرض أو أنه مقيّد بأرض هي من نصيبه، تضيف التوراة: « إِنَّ قِسْمَ الرَّبِّ هُوَ شَعْبُهُ. يَعْقُوبُ حَبْلُ نَصِيبِهِ» (سفر التثنية، الإصحاح ٣٢، الآية ٩). هذه الرؤية،

> التي يشكل شعب إسرائيل وفقها نصيب الرب، أكثر من كونه مالك النصيب، لا يمكنها أن تُنبت أصلانية مرتبطة، ارتباطا لا ينفصم، بأرض ممتلكة. فشعب إسرائيل لم يستند، قط، إلى قبلية أو أصلانية، كتلك التي استندت إليها الشعوب الأخرى في التاريخ القديم.[19]

لا عجب، إذن، أنه في أعقاب نشر هذا الكتيب اللاذع أصيب هرتسل بإحباط تام من حاخامي أوروبا الغربية وأوروبا الوسطى، سواء الإصلاحيين منهم أو المحافظين. كما أيقن، أيضا، أن ليس ثمة ما يرجوه من يهود الولايات المتحدة. فقد كان من شأن التعريف العلني القاطع الذي وضعه الحاخام إسحق مئير وايز (Wise)- مؤسس الـ Central Conference of American Rabbis – للصهيونية بوصفها مسيانية كاذبة ولأميركا – لا فلسطين – بوصفها الملاذ الحقيقي لليهود، أن أغلق الباب نهائيا أمام أية فرصة للحصول على دعم وعون من جانب الجالية اليهودية الجديدة المتعاظمة في العالم الجديد.[20]

علق هرتسل آماله، من تلك اللحظة فصاعدا، على حاخامي أوروبا الشرقية، المرشدين الروحيين للجالية الكبيرة الناطقة باللغة اليديشية. وبالفعل، فقد كانت غالبية المحافظين القلائل الذين حضروا إلى اللقاء التاريخي الذي عقدته الحركة القومية الفتية في العام ١٨٩٧، أعضاء حركة «همزراحي» لاحقا، من الإمبراطورية الروسية. ولئن كان حاخامون في بريطانيا، فرنسا، ألمانيا، أو الولايات المتحدة قد كتبوا وتحدثوا بلغات قوميات بلادهم، فقد كان حاخامو الشرق يواصلون استخدام لغتهم الخاصة – اليديشية، بل كتب بعضهم بها أو باللغة المقدسة – العبرية. ولم يكد الانتقال إلى استخدام اللغة الروسية أو البولونية يبدأ حتى اصطدم بتحفظات حادة من جهة مؤسسة الحاخامية.

وكما هو معروف، كان وضع اليهود في شرق أوروبا، من الناحية الديمغرافية والثقافية، مختلفا تمام الاختلاف عما هو في غربها. فملايين اليهود كانوا لا يزالون يعيشون في أحياء وبلدات منفصلة عن جيرانهم، وخلافا لليهود في غرب أوروبا كانت لدى تلك الجاليات تعبيرات ناصعة عن ثقافة شعبية مميزة ومفعمة بالحيوية. ولذا، فقد برز دور العلمنة والتسييس في تلك المواقع في المجالات الثقافية المحددة هذه، لا خارجها. فقد نشطت الأحزاب،

الصحافة والأدب، وانتشرت، باللغة اليديشية. ونظرا إلى أنهم لم يكونوا مواطنين في الإمبراطورية، بل رعايا فحسب، كما سكان روسيا القيصرية الآخرين، فلم تنشأ لديهم قومية محلية غير يهودية. وفضلا عن هذا، إذا ما أخذنا في الحسبان ظهور وتنامي رهاب اليهود في تلك المناطق تحديدا، فسندرك سبب تحقيق الصهيونية، هناك بالذات، تأثيرا معينا، وسبب نجاحاتها الأولى.

حظيت المحاولات الهامشية والطلائعية التي جرت، بدءا من ثمانينيات القرن التاسع عشر، للاستيطان في فلسطين بغير طموحات قومية وبالحفاظ على الفرائض والوصايا، بتعاطف وتأييد ملحوظين لدى جزء من المؤسسة الحاخامية المحافظة. وكان تخوف الحاخامين الأكبر من التطرف الاشتراكي العلماني الذي تفشى بين أوساط الشبيبة اليديشية. وبدت هجرة «محبي صهيون»، الذين كان بعضهم من المحافظين، في بداياتها، ظاهرة غير خطيرة على الأطر الدينية اليهودية، رغم أنها لم تلق تحمسا كبيرا لافتا. كذلك، لم تثر الأنباء الأولية عن انتظام سياسي صهيوني أي مخاوف فورية. وكان الأمل بأن يعين الحنين إلى صهيون المقدسة في صون صميم الدين اليهودي وحمايته من أظافر التحديث المعلمِن.

واكتشف الحاخامون الكبار، سريعا، أن إيماءات الإعجاب الصهيونية إزاءهم تحمل، بمجملها، طابعا ذرائعيا.[21] وقد أمل الدين في التمكن من استغلال القومية لأغراضه. وتيقن أن الأداة التي تستخدمها الصهيونية مطابقة، لكن الهدف عكسي تماما. فقد تودد هرتسل ورفاقه في الحركة الجديدة للمحافظين لإدراكهم مدى قوة حضورهم الطاغي في الشارع اليهودي. كانوا يقصدون جعلهم قوميين، لا صون ديانة معادية للحداثة، ومعادية للقومية، بالتالي.

تجند كبار الحاخامين في أوروبا الشرقية خلال الفترة ما بين المؤتمر الصهيوني الأول في ١٨٩٧ وبين العام ١٩٠٠، موعد انعقاد المؤتمر الرابع، في مقاومة الرؤية التي تروم تحويل الأراضي المقدسة إلى وطن يتجمع فيه كل اليهود ويقيمون فيه وطنا شبه يهودي. وبعد أعوام من الصراعات المريرة بين حاخامين معارضين وحاخامين حسيديين، نجح العداء للصهيونية في توحيدهم في جبهة محاربة واحدة: يسرائيل مئير هكوهن كاجان (Kagan) من رادين، الملقب بـ«مُحبّ الحياة»، يهودا

أرييه ليب ألتر (Leib Alter)، الحاخام والزعيم الروحي للحركة الحسيدية في غور، الملقب بـ «لغة الحق»، حاييم هليفي سلوفيتشيك (Soloveitchik) من بريسك، إسحاق يعقوب رابينوفيتش (Rabinovich)، الملقب بـ «إيتسلي» من بونيفيج في ليتوانيا، إليعازر غوردون (Gordon) من تلشي في ليتوانيا، إلياهو حاييم مايزل (Maizel) من لودج، دافيد فريدمان (Friedmann) من كرلين - بينسك، حاييم عوزر غرودزينسكي (Grodzinski) من فيلنيوس، يوسف روسين (Rosin) من داوغافبيلس في لاتفيا، الملقب بـ «النابغة الروغوتشوفي»، شالوم دوفعر شنيرسون (Schneersohn)، الزعيم الروحي من لوبافيتش، وقائمة أخرى طويلة، تصدوا جميعا، كل من موقعه، للدفاع عن التوراة في وجه من اعتبروهم، بحق من وجهة نظرهم، حفّاري قبرها.[٢٢]

كانت تلك نخبة يهود الشرق. كان أولئك القادة المركزيين لليهود الذين قادوا جاليات كبيرة في جميع أرجاء الإمبراطورية الروسية. وهم الذين كانوا مفسري التوراة الأكثر ألمعية في زمانهم، فكانوا بذلك الذين شكلوا، أكثر من أي طرف آخر، روح وحساسية مئات الآلاف من المؤمنين أتباعهم. وقد كبحت هذه النخبة اليهودية، أكثر من «البوند» بما لا يقاس، الاشتراكيين والليبراليين على حد سواء، كما لجمت زخم الصهيونية وحالت دون تحوّلها إلى جهة قيادية رائدة بين اليهود في أوروبا الشرقية. ولم يتح الحاخامون الكبار دخول النشطاء الصهيونيين إلى الكنس والمدارس الدينية، كما منعوا قراءة مؤلفاتهم وأي تعاون سياسي معهم، منعا مطلقا.

وتثير قراءة منشورات هؤلاء الحاخامين الدهشة من قدرتهم على تشخيص القومية على نحو رزين وحاذق جدا. وليس ثمة شك في أن المنظومة الاصطلاحية ساذجة، بل فاشلة ومتلعثمة أحيانا، لكن قلائل من بين المثقفين العلمانيين المعاصرين هم الذين بلغوا مثل هذه المستويات المميزة من الفطنة والتبصر. ولا ينبع هذا، بالطبع، من عبقرية هؤلاء الحاخامين. فقد كانوا، ببساطة، من بين القلائل جدا في عالم المثقفين الذين كان بمقدورهم تحليل القومية من خارجها، في نهاية القرن التاسع عشر. كانوا غرباء عن العصر الحديث وبوصفهم أغيارا في بلاد غير معروفة لهم، فقد تبيّنوا، بالحدس، المزايا البارزة التي ميزت الهوية الجمعية الجديدة.

ائتلف حاخامون مركزيون ومؤثرون في العام ١٩٠٠، وأصدروا سوية، مؤلف كتاب النبراس للمستقيمين، ضد الطريقة الصهيونية. وقد أوضح المؤلفون، في مقدمة الكتاب:

«شعب الكتاب نحن، لكننا لم نعثر في التوراة، لا في المشناه ولا في التلمود، لا في المدراش ولا في الآقداة، التي خلفها حاخامونا المقدسون رحمهم الله، على كلمة «قومية»، لا كما تشتق بالعبرية من «قوم» ولا كوصف أو رمز في لغة حاخامينا....».[٢٣]

من الجلي لجميع المشاركين الحريديم أنهم يقفون إزاء ظاهرة تاريخية جديدة لا سابقة لها في العالم اليهودي. من المؤكد، أوضح الحاخامون، أن اليهود هم شعب، لأن الله هو الذي اختار إنشاءه، لكن هذا الشعب لا تحدده ولا تعرّفه سوى التوراة، لا أي معيار آخر خارج الإيمان. ويدعي الصهيونيون الغاوون، لاعتبارات تكتيكية، بأن القومية يمكن أن تحتضن المؤمنين وغير المؤمنين وبأن التوراة ثانوية. وثمة في هذا بعض التجديد؛ إذ إن الادعاء بأن لليهودية تعريفا قوميا سياسيا، وليس دينيا، لم يكن معروفا في التراث اليهودي من قبل. كما اختار الصهيونيون، أيضا، وبقصد متعمد، الأراضي المقدسة باعتبارها المنطقة الجغرافية التي ينبغي إنشاء دولة فيها، لأنهم كانوا يدركون مدى أهميتها وخصوصيتها في أعين اليهود، حتى أن كلمة «صهيون» قد غُيّبت، عمدا، في محاولة لإغواء مؤمنين سذّج فيصبحون من أتباع القومية. وكان الصهيونيون، بجميع أطيافهم، يعتبرون اليهودية أمّة محنطة ينبغي بعثها وإحياؤها، لكن دلالة هذا القول الفعلية كانت هيلينية حديثة ومسيانية كاذبة من صنف جديد.

وكان الحاخام مايزل من لودج يعتقد بأن «الصهيونيين لا يبتغون صهيون»، بل تسربلوا بهذه العباءة لمخادعة اليهود السذج.[٢٤] أما الحاخام حاييم سلوفييتشيك و«النابغة الروغوتشوفي» فقد رأيا فيهم «طائفة مريدين» ولم يهتدوا إلى ما يكفي من مفردات للتنديد بهم. ويحذر الزعيم الروحي من لوبافيتش: «... جل غايتهم ومقصدهم هو التحرر من أعباء التوراة والفرائض والتشبث بالقومية فقط، فتصبح هي يهوديتهم».[٢٥] وأثار حنق الزعيم الحسيدي ذا الشعبية الواسعة، بشكل خاص، استخدام الصهيونيين التوراة بوجه انتقائي. فهم يقفزون عن الأمور التي لا تروقهم وينتجون، قولا وممارسة، معتقدات جديدة وديانة جديدة، توراة مؤممة مغايرة، تماما، لتلك التي نزلت على موسى في سيناء.

يبرز في هذا الإصدار الجماعي، كما في مقالات وكتب أخرى أيضا، التشخيص المركزي الذي وضعته الحاخامية المحافظة: الصهيونية هي استنساخ الذوبان العلماني الفردي وإعادة

إنتاجه ذوبانا جمعيا قوميا. ففي الصهيونية، البلاد تحل مكان التوراة، وتحتل عبادة الدولة المستقبلية مكان التشبث القوي بالربّ. تبدو القومية اليهودية من هذه الزاوية أفدح خطرا على اليهودية من أي ذوبان فردي، بل من الإصلاح الديني «الوضيع». في كلتا الحالتين الأخيرتين، ثمة أمل في أن يعود اليهود، بعدما تخيب آمالهم، إلى معتقداتهم وديانتهم الأصلية. أما في حالة الصهيونية، فلا سبيل إلى العودة.

وقد تبين، في نهاية الأمر، أن قلق اليهودية المحافظة إزاء قوة القومية كان مشروعا. فقد نجحت الصهيونية، بإسناد مريع من التاريخ، في هزمها، حتى أن قطاعات واسعة من اليهودية، وخصوصا تلك التي نجت من الإبادة، أذعنت في أعقاب الحرب العالمية الثانية لحُكم المبدأ المنتصر؛ أي دولة تسمى يهودية تقوم في الأراضي المقدسة التي أضحت وطنا قوميا. وباستثناء قطاع صغير جدا ومهلهل كان موجودا في القدس، وكذلك المجموعات الحسيدية الكبرى في نيويورك، أصبحت غالبية المؤمنين اليهود، بدرجات متفاوتة، أتباعا ومريدين للقومية الجديدة، بل أصبح بعضهم داعما حتى لقومية عدوانية شرسة بوجه خاص. لدى هؤلاء، حصرا، كما في أوساط اليمين العلماني المتطرف، حينما بدأ سيد العالم بإظهار علامات الترهل والإنهاك، والاحتضار ربما، أصبح الإنسان؛ أي القومية، سيد الأرض صاحب القدرة الكليّة.

وكان يمكن تعريف يوئيل موشي؛ الكتاب المهم الذي وضعه الحاخام يوئيل طايطلبويم، الزعيم الروحي للجماعة الحسيدية في ساتو ماري، بأنه لحن أخير وموجز نظري مُبهر لمقاومة اليهودية المتقلصة للصهيونية البدئية وللصهيونية.[٢٦] فهذا المؤلف، الذي كتب الجزء الأول منه في أواخر الخمسينيات من القرن الماضي، لا يجدد كثيرا لكن فيه تذكيرا بأمور منسية وبعث الحياة فيها من جديد: العهود التلمودية الثلاثة تحظى بمجد ومشروعية – الهجرة الجماعية إلى الأراضي المقدسة محظورة قبل الخلاص. لم تكن أرض التوراة، يوما، إقليما قوميا – حظر مطلق على التوطن فيها بغير تطبيق دقيق وصارم للفرائض الواضحة التي تسري عليها. العبرية هي لغة مقدسة أعدت للصلوات وللبحث الديني فقط – لا يجوز جعلها لغة دنيوية تستخدم في التجارة، في الشتائم أو التجديف، ويمكن أن نضيف في إثر منطق الحاخام أنه لا يجوز استخدامها، أيضا، في الأوامر العسكرية.

حتى ولادة الصهيونية في نهاية القرن التاسع عشر، كان عدد قليل فقط من اليهود قد تخيل أن الأراضي المقدسة كانت، أو قد تكون، إقليما قوميا لليهود. وقد تجاهلت الصهيونية التقاليد، التراث، الوصايا والفرائض وآراء الكثيرين، فقررت التحدث باسم أولئك الذين رفضوها، مطلقا، بل ونفروا منها جهارا. وليست هذه هي الحالة الأولى في التاريخ من الإتيان بفعل «استبدالي» كهذا: مثلما تحدث اليعاقبة بثقة مطلقة باسم الشعب الفرنسي الكبير الذي لم يكن قد تبلور حقا، ومثلما وضع البلاشفة أنفسهم بديلا تاريخيا عن البروليتاريا، التي بالكاد بدأت تتبلور في الإمبراطورية الروسية، كذلك نقل الصهيونيون وطنهم المتخيل إلى قلب اليهودية واعتبروا أنفسهم موكّلي دربها ومفوّضين ليكونوا ممثليها الحقيقيين.[٢٧]

نجحت الثورة الصهيونية، في خاتمة المطاف، بتأميم خُلاصات الحوار اليهودي – الديني. منذ الآن، أصبحت الأراضي المقدسة حيزا محددا، أكثر أو أقل، يفترض أن يكون بملكية أمّة خالدة. باختصار، بدأت تصبح، في القرن العشرين، «أرض إسرائيل».

حق تاريخي وملكية على الأرض

أصاب هرتسل في تشخيصه المركزي لوضع اليهود في أوروبا الشرقية وأوروبا الوسطى، أكثر بكثير من أي من خصومه، وفي هذا كانت تكمن قوة فكرته للمدى البعيد. لم يفهم المحافظون، الإصلاحيون، المستقلون، الاشتراكيون والليبراليون جميعا طابع القومية الهشة والعدوانية في تلك المناطق، ولذا فهم لم يستطيعوا، مثله، تشخيص التهديد الخطير المحدق بالوجود اليهودي فيها.

ونحن نعرف اليوم أيضا، بأثر رجعي، أن خيار المهاجرين المعوزين والمشردين، الذين انتقلوا من أوروبا الشرقية القديمة والمهدِدة بحشودهم الغفيرة إلى القارة الأميركية، كان أكثر صوابا من خيار أولئك الذين فضلوا البقاء في مواقعهم. وما زال من المبكر القول ما إذا كانوا قد أصابوا، أيضا، أكثر من الصهيونيين، برفضهم المتعنت الوصول إلى فلسطين. وعلى أية حال، فقد أنقذت الهجرة غربا الملايين منهم. ولسوء الحظ، لم تكن هذه هي الحال، دائما، في المشروع الصهيوني.[٢٨]

ولكن، لئن كان تشريح مؤسس الصهيونية دقيقا، إلا إن العلاج الذي قُدم له تضمن وصفة إشكالية: فقد كان مشابها، إلى درجة مذهلة، للمحلول الأيديولوجي الذي كان فوارا مزبدا في البنية التحتية للعدائية الحديثة ضد اليهود. فالخرافات التي استحكمت في الفكرة الصهيونية، سواء في مسألة الخطوط العريضة الخاصة بالقومية اليهودية المتخيلة، أو في مسألة المنطقة الجغرافية التي أعدتها لها، كانت ترمي إلى عزلها «عِرقيا» عن الشعوب الأخرى، والسعي بالتوازي إلى الاستيلاء على أرض كان يعيش عليها ويعتاش منها آخرون.

ربما كان هرتسل نفسه أقل استعراقا، وللحقيقة أقل «صهيونية» أيضا، من الزعماء الآخرين الذين تبوأوا قيادة الحركة الفتية. فخلافا لأكثريتهم، لم يكن يعتقد بجدية بأن اليهود هم شعب - عِرق فريد من نوعه، وعلى عكس غالبية رفاقه في الحركة، كانت فلسطين في نظره أقل أهمية باعتبارها البلد الهدف. تمثّل العنصر الحاسم في رؤية هرتسل بالحاجة الماسة والملحة إلى إيجاد ملاذ جماعي - قومي لليهود الملاحَقين والعاجزين. وهو يكتب، في مؤلفه «دولة اليهود»: «هل نختار فلسطين، أم الأرجنتين؟ الجمعية ستختار البلاد التي تستطيع والتي ستوافق عليها أغلبية أبناء شعبنا».[٢٩] وبالفعل، ففي النقاش حول أوغندا، في المؤتمر الصهيوني السادس، فرَض على رفاقه القبول بالمقترح البريطاني بشأن الاستعمار في شرق إفريقيا.

ولكن، بكونه سياسيا واقعيا، كان يدرك أن الطريق الوحيدة لاختراق الشارع اليهودي الشرق - أوروبي ينبغي أن تمر، بالضرورة، من خلال الالتحام غير القابل للفصل بين التقاليد والتراث وبين الرؤية. وبغية إنتاج أسطورة موثوقة وثابتة مستقرة، يتعين صبّ طبقة من الأيقونات «العتيقة» في بنيتها التحتية. من الممكن، بل من الحتمي، إعادة صياغتها من جديد، كليا، لكن لا بديل لجدواها ونجاعتها كنقطة انطلاق. كانت مثل هذه العملية متبعة في تصميم الذاكرة القومية لدى معظم المجموعات الإنسانية في العصر الحديث.

ولكن، بأي حق يجوز تأسيس دولة قومية يهودية في منطقة كانت الأغلبية الساحقة فيها من غير اليهود؟ في جميع النقاشات مع المحافظين، من كلا طرفي الصراع، لم يُطرح السؤال بشأن وجود العرب في فلسطين. كان ثمة قلائل أدركوا ذلك، لكنهم كانوا بعيدين بالضرورة، عن القومية وعن التوراة، على السواء. مثلا، إيليا أ. روبانوفيتش (Rubanovich)، الذي

كان عضوا في «نارودنايا فوليا» («إرادة الشعب»)، من أصل يهودي، ثم أصبح لاحقا أحد قادة الاشتراكيين الثوريين الروس، طرح المسألة منذ العام ١٨٨٦!

لنفترض أن ملوك المال «خاصتنا» سيشيدون للسلطان التركي بضعة قصور فاخرة أخرى وسيشترون منه «الوطن التاريخي». ولكن، ماذا سنفعل بالعرب. هل سيرضى اليهود بأن يكونوا غرباء بين العرب أم سيسعون إلى جعل العرب غرباء بينهم؟ ... للعرب الحق التاريخي عينه، والويل لكم إن اضطررتم العرب المستكينين إلى الدفاع عن حقهم، باعتمادكم على رعاية اللصوص الدوليين واستغلالكم مؤامرات وأحابيل الدبلوماسية الفاسدة...[٣٠]

ينبغي لطرح مثل هذا المنطق أن تكون ثوريا ذا أخلاق كونية – أي، ليس صهيونيا ولا متدينا. فنحن في ذروة عصر الاستعمار في العالم. السكان غير البيض على وجه البسيطة لا يزالون غير متساوين مع الأوروبيين، ولا يتمتعون، بالتأكيد، بالحقوق المدنية أو القومية ذاتها. صحيح أن غالبية الصهيونيين كانت تعرف، حق المعرفة، أن سكانا عربا محليين كثيرين يعيشون في هذه البلاد، بل وقد ذكروهم في كتاباتهم من حين إلى آخر، لكن هذا لا يعني أن البلاد، بسبب هذا الحضور، ليست شاغرة للاستيطان الحر. فقد كان وعيهم الأساس منسجما مع المناخ العام السائد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين: في منظور الإنسان الأبيض، كان العالم في ما هو خارج أوروبا حيزا خاليا من الناحية الإنسانية، تماما كما كانت أميركا خالية قبل مجيء الإنسان الأبيض إليها، قبل ذلك بمائتي عام.

وكان ثمة صهيونيون فريدون، بالطبع. أحاد هعام (Asher Hirsch Ginsberg)، كان من بين أولئك القلائل. فمنذ العام ١٨٩١، في أعقاب زيارة إلى فلسطين، كتب بتأثر وتردد كبيرين:

نحن معتادون على الإيمان في الخارج، بأن أرض إسرائيل كلها، تقريبا، مقفرة مهجورة الآن، صحراء غير مزروعة، وفي مقدور كل من يرغب في شراء الأرض فيها أن يأتي ويفعل، كما يشتهي. لكن الأمر في حقيقته ليس كذلك... نحن معتادون على الإيمان في الخارج، بأن العرب جميعهم هم وحوش صحراوية،

شعب أشبه بالحمار، لا يرون ولا يفقهون ما يدور حولهم. لكن هذا خطأ كبير. فالعربي، مثل أبناء سام جميعهم، ذو عقل حاد وممتلئ بالفطنة والدهاء...إذا ما حان وقت تتطور فيه حياة أبناء شعبنا في أرض إسرائيل بدرجة كبيرة، إلى حد إقصاء شعب البلاد، كثيرا أو قليلا، فلن يترك هذا موقعه بسهولة... فإلى أي حد ينبغي علينا، إذن، أن نكون حذرين في قيادة شعب غريب نأتي للاستيطان بين ظهرانيه من جديد، للعيش معه بمحبة واحترام، ولا حاجة إلى القول بعدل وقضاء، أيضا؟ وماذا يفعل أشقاؤنا في أرض إسرائيل؟ العكس، تماما! كانوا عبيدا في شتاتهم، وفجأة يجدون أنفسهم في نعيم حرية لا حدود لها..... كما يحصل، دائما، لـ «عبد إذا مَلَكَ»، وها هم يتصرفون مع العرب بكراهية وقسوة، يتجاوزون الحدود بغير حق ...[٣١]

تأسس نمط العلاقات الأساس في الاستيطان التاريخي ، عمليا، على عتبة نهاية القرن التاسع عشر، والمفكر الأخلاقي الذي أيد وجود مركز روحاني، لا سياسي، في أرض إسرائيل أصيب بالغثيان والرعب. لم يكن أحاد هعام شخصية هامشية في المعسكر الصهيوني. كان كاتبا معروفا وذا شعبية واسعة، كثيرون في الشارع اليهودي قرأوا مقالاته الواضحة والنافذة وأعجبوا به. لكن أي نقاش جدي لم يجر في المعسكر القومي المتبلور، في أعقاب صيحة الاحتجاج المؤلمة التي صدرت عن الواعظ. كان الأمر منطقيا بالتأكيد، رغم أن أحاد هعام لم يفهم ذلك تماما: أي نقاش من هذا النوع، في منعطف القرن، كان من شأنه أن يجهض تعاظم الحركة وأن يقوّض الأساس الأخلاقي لجزء كبير من مطالبها.

وكما يُفهم من المقطع، فقد تجاهل المستوطنون الأوائل، بوجه عام، «أهل البلاد الأصليين». فلم يكونوا قد تثقفوا على اعتبارهم مساوين لهم. وكان متميزا عن ذلك، ربما، يتسحاك إبشتاين، عالم اللسانيات الذي هاجر إلى فلسطين في العام ١٨٩٥ وعمل فيها مدرسا للغة العبرية. في العام ١٩٠٧، نشر مقالا في صحيفة «هشيلواح»، التي لم يكن محض صدفة كونها صحيفة صهيونية أسسها أحاد هعام وصدرت في برلين. كان عنوان المقال «سؤال مجهول (غائب)»، وقد استهل بالتصريح التالي:

«من بين الأسئلة الصعبة، في فكرة بعث شعبنا على أرضه، ثمة سؤال واحد يعادل الأسئلة الأخرى جميعها: سؤال علاقتنا مع العرب وتعاملنا معهم. هذا السؤال، الذي يتوقف إحياء أملنا القومي على الإجابة الصحيحة عنه، لم يُنسَ، بل غاب عن الصهيونيين كليا، ولا ذكر له، في صيغته الحقيقية، في أي من أدبيات حركتنا، تقريبا».[٣٢]

كما عبر إبشتاين، أيضا، عن قلقه من أن شراء الأراضي من الأفندية الأثرياء، من خلال السلب المنهجي من الفلاحين، هو عمل لا أخلاقي سيولّد كراهية وعداء ونزاعات في المستقبل.

وقد ظل مقال إبشتاين، كما صرخة أحاد هعام بالضبط، صوتا صارخا في البرية. فالاستيلاء على الأرض وتحقيق الملكية عليها كانا مهيمنين على الوعي الصهيوني العام أكثر مما يمكن أن يتيح له التفرغ للتفكير بالضيوف غير المرغوب فيهم في أرض «الميعاد» الخاصة بهم وأخذهم في الحسبان. لكن، كيف كان من الممكن لحركة علمانية، في أساس منطلقاتها، رغم تلفعها بعباءة التقاليد، أن تؤسس فلسفة الحقوق على الأرض على نصوص دينية وُضعت في منتهى تاريخ غابر سحيق؟

إنه لمن المثير أن نرى أن الأقلية المتدينة، حصرا، في المؤتمرات الصهيونية الأولى، التي سميت ابتداء من العام ١٩٠٢ بـ«همزراحي»، كانت أكثر محاذرة في علاقتها بأرض التوراة. صحيح أنها تبنت الفكرة القومية الجديدة بشأن «العودة إلى صهيون» كفعل إنساني يمهد الطريق نحو الخلاص، لكن أعضاءها، وبفضل قربهم من الإرث التوراتي، خلافا للصهيونيين عديمي الإيمان بقوة عليا، أدركوا أنه على الرغم من أن الرب قد وعد «بني إسرائيل» بأرض إسرائيل، إلا إنه لم يمنحهم صك الملكية، مع إعلان الوعد. فالموقع، ونظرا لكونه مقدسا بالذات، كان هبة مشروطة في الماضي ولن يصبح، في يوم من الأيام، مُلكا حقيقيا بالكامل لبني البشر، حتى وإن كانوا أبناء الشعب المختار.

رأى الصهيونيون المتدينون الأوائل في الدولة اليهودية حلا لضائقة حقيقية، لا إحقاقا لحق إلهي تحديدا. ولذا، ففي الجدالات الحامية الوطيس حول أوغندا، وخلافا لـ«المتعصبين لفلسطين»، العلمانيين الذين لم يكونوا على استعداد للتنازل عن الأراضي المقدسة، ولا في

شكل من الأشكال، أيدت حركة «همزراحي» اقتراح هرتسل وصوتت إلى جانب قبول الاقتراح بشأن «بلاد ملاذ مؤقتة». ولاحقا فقط أخذ متحدثو الحركة بالتعبير، وسط تردد وتناقضات داخلية عديدة، عن «الحق الديني على أرض إسرائيل». وثمة كثيرون يميلون إلى تناسي حقيقة أنه منذ العام ١٨٩٧، موعد التئام المؤتمر الصهيوني الأول، وحتى «معجزة» القوة في حرب ١٩٦٧، وباستثناء قلة نادرة بارزة مثل الحاخام إسحاق هكوهن كوك، فإن الأغلبية الساحقة من الفصيل المتدين الذي تمسك بالصهيونية كانت، طوال نحو ٧٠ عاما، من بين الأقل تسيّدا تجاه الأرض، نسبيا.[٣٣]

في العالم الحديث، من غير الممكن تقريبا تبرير وشرعنة ممارسة سياسية ما من دون مرتكزات وأسانيد أخلاقية ـ كونية. صحيح أن القوة تخرج إلى حيز التنفيذ أي مشروع جماعي، لكنه يبقى، على الدوام، مؤقتا ومعلقا في الهواء إن لم يكتسب شرعية قيمية. وقد أدركت الصهيونية هذا منذ خطواتها المترددة الأولى، فلجأت إلى التسلح بمبدأ الحق في سعيها نحو تحقيق أهدافها القومية. من موشيه ليف ليلينبوم في العام ١٨٨٢ وحتى وثيقة استقلال دولة إسرائيل، أنشأت القومية اليهودية لنفسها منظومة من المسوغات القيمية القانونية التي يمكن تعريف القاسم المشترك بينها بأنه «الحق التاريخي» أو «حق الأوائل» - بمعنى، «كنا هناك وعُدنا».

إذا كانت الثورة الفرنسية قد أنجبت فكرة «الحقوق الطبيعية» على كيان قومي، فقد أدت الحرب الفرنسية - البروسية إلى بلورة مفهوم آخر - «الحقوق التاريخية». منذ ١٧٩٣ وحتى ١٨٧١، ترسخت فكرة الوطن في أوروبا كلها واستبطنت في داخلها أحيانا مفهوما جديدا للحق، أيضا. فحينما جرى ضم إقليميّ الإلزاس - اللورين إلى ألمانيا، كان الادعاء المركزي الذي طرحه المؤرخون الألمان أن هذه المناطق كانت تابعة، في الماضي البعيد، للرايخ الألماني. وفي المقابل، أشاد الفرنسيون بفكرة «حق تقرير المصير» لسكان الإقليمين بغية تحديد انتمائهم.

منذ تلك المناقشات حول مصير الأقاليم، جنح اليمين القومي، بل والليبرالي أحيانا، إلى الاستناد على «حقوق تاريخية»، فيما تبنى اليسار الليبرالي والاشتراكي، بوجه عام، فكرة تقرير المصير الذي يسري على السكان المقيمين على أراضيهم. ومنذ الفاشية الإيطالية - التي طالبت بحقها على الشاطئ الكرواتي، لأنه كان في الماضي البعيد جزءا

من إمبراطورية البندقية (ومن الإمبراطورية الرومانية، قبل ذلك) وحتى الصرب الذين طالبوا - في أعقاب المعركة ضد العثمانيين المسلمين في ١٣٨٩ وبقاء أغلبية مسيحية في كوسوفو ناطقة بلهجات صربية حتى أواخر القرن التاسع عشر - بالسيادة على تلك المنطقة، شكل الاتكاء على مبدأ الحق التاريخي وقودا للمواجهات الإقليمية الأكثر بشاعة في التاريخ المعاصر.[٣٤]

وحتى قبل ظهور هرتسل، أشار ليلينبلوم، أحد قادة «محبي صهيون»، على اليهود بأن يهاجروا، كليا، من أوروبا المنتفضة عليهم:

«وأن يستوطنوا في أرض آبائنا المحاذية لها، والتي لنا عليها حق تاريخي، لم ينته ولم يزل بزوال حكومتنا، كما لم ينته ولم يزل حق شعوب البلقان على أراضيهم بزوال حكومتهم».[٣٥]

وكان ليلينبلوم قد نشأ في بيت محافظ وأصبح مثقفا علمانيا. فقد ذابت الصورة الدينية للأراضي المقدسة لديه واستحالت صورة سياسية خالصة. وبوصفه واحدا من اليهود الأوائل الذين قرأوا التوراة باعتبارها كتابا علمانيا، لا نصا لاهوتيا، أضاف من غير تردد: «لسنا في حاجة إلى أسوار القدس، ولا إلى بيت المقدس ولا إلى القدس ذاتها.»[٣٦] فالحق، تبعا لهذا، هو على كيان إقليمي قومي، لا مجرد رابطة دينية بمدينة مقدسة.

وبما أنه قد نما إلى أسماع الصهيونيين الأوائل أن ثمة عربا في فلسطين، فقد قرر مناحيم أوسيشكين، أحد القادة الصهيونيين المركزيين، إتمام اقوال ليلينبلوم بالعبرة القائلة: «إن هؤلاء العرب يعيشون بسلام ووئام مع اليهود، يقرّون بحق بني إسرائيل التاريخي على البلاد.»[٣٧] هذا الرياء الخطابي أشعل، على الفور، ردة فعل ماحقة. فقد رد ميخا يوسف برديتشفسكي، الذي كان من أوائل الكتاب العبريين وتميز، خلافا لأوسيشكين، باستقامة مميزة، على بدايات الخطاب التبريري بمنطق بسيط:

> آباؤنا لم يكونوا، في غالبيتهم، من مواليد البلاد، بل محتلّي البلاد، والحق، الذي اكتسبناه بذلك، اكتسبه أيضا المحتلون الذين احتلوها من أيدينا لاحقا.... هؤلاء العرب لا يعترفون بحقوقنا، بل يكفرون بها - لم تكن أرض إسرائيل عذراء قبلنا، بل كانت أرضا يقطنها أغيار يفلحون أرضهم ولهم حقوق على أرضهم.[٣٨]

كان برديتشفسكي، يؤمن بحق وحقيق، مثل كثيرين آخرين من مجايليه، أن التوراة هي كتاب تاريخي موثوق. لكنه قرأه بمعزل عن فيض المشروعيات الصهيونية التي بررت منطق الاحتلال فقط إذا كان المحتلون هم «بنو إسرائيل».

شكلت التوراة العلمانية، منذ الآن، مؤلفا مركزيا يمثل قاعدة «أخلاقية-يهودية» للحقوق الأبدية. وكان من الضروري، أيضا، شمل حقيقة، يبدو ظاهريا أنها غير قابلة للنقض، تتمثل في حصول ترحيل قسري في العام ٧٠ ميلادي (أو بعد ذلك بقليل)، والإيمان بالطبع بأن أصل غالبية اليهود الحداثيين الـ «العِرقي» أو الـ «الإثني» يعود إلى الأزمان القديمة الغابرة. فقط القبول بهذه المعطيات الثلاثة هو الذي سمح بإعلان الإيمان بـ «الحق التاريخي» وصونه إلى الأبد. أي اعتراض على أي منها كان من شأنه المسّ بها وتعطيل أدائها المتناغم والموحد كأسطورة مجنّدة وموقِظة.

وعليه، وكما ورد في الفصول الأخرى من هذا العمل، فقد أصبحت التوراة كتاب التاريخ الأول لأي طالب وطالبة من الجالية الصهيونية في فلسطين، ولا يزال كذلك حتى يومنا هذا في جهاز التعليم في دولة إسرائيل. لقد تحولت رواية تهجير الشعب اليهودي في أعقاب خراب بيت المقدس إلى مسلّمة تاريخية لا يجوز البحث فيها مطلقا، بل استخدامها فقط في التصريحات السياسية وفي الاستعراضات الرسمية. كما تحول وجود ممالك مهوّدة تشكلت مكانها الجاليات اليهودية الأكثر أهمية - من مملكة حدياب في بلاد الرافدين وحتى الإمبراطورية الخزرية في جنوب روسيا - إلى موضوع محرّم محظور ذكره. وكانت تلك هي الشروط الأيديولوجية التي أتاحت لـ «الحق التاريخي» مضاعفة نفسه والتحول إلى قاعدة أخلاقية ثابتة في الوجدان الصهيوني.

كان هرتسل نفسه «كولونياليا» أكثر مما يؤهله ليعير مسألة الحق اهتماما وليحار في أسئلة تاريخية معقدة. فقد عاش الزعيم عصر الإمبريالية بملء جوارحه ولم يكن امتلاك وطن خارج أوروبا، يشكل امتدادا للعالم البرجوازي والمتحضر، يحتاج، في نظره، إلى أي تبريرات أو مسوغات فائضة. ومع ذلك، كان يميل هو أيضا، كسياسي محنك ولدواعٍ براغماتية، إلى تصديق الروايات القومية التي أخذت تحاك وتزدهر من حوله.

ولكن، مع اندلاع الاحتجاجات الكلامية من جانب ممثلين مختلفين عن العالم العربي على إسقاطات وعد بلفور، اضطرت القومية اليهودية إلى التسلح، أكثر فأكثر، بالسلاح الأمضى، الأخلاقي، المتمثل في«الحق التاريخي» بصيغه المختلفة. وشرعت تترجم، بموهبة وبراعة فائقتين، الرابطة الدينية، طويلة المدى، مع الأراضي المقدسة، إلى حق في الملكية على أرض قومية. وفي العام ١٩١٩، في مؤتمر «السلام» في باريس، دعي إلى المداولات حول مستقبل مناطق الإمبراطورية العثمانية ممثلو المنظمة الصهيونية العالمية، أيضا. وقد اقترح هؤلاء على اللجنة المشرفة على الموضوع تبني المقترح التالي:

«تعترف الأطراف المتعاقدة السامية بحق الشعب اليهودي التاريخي على فلسطين وبحق اليهود في أن يعيدوا إنشاء وطنهم القومي في فلسطين... الأرض التي هي وطن تاريخي لليهود، حيث حققوا هناك أعظم تطورهم..... وقد تم ترحيلهم عن فلسطين بالعنف، ولم يتوقفوا مع تعاقب الأجيال عن رعاية وتنمية توقهم وأملهم في العودة».[٣٩]

صحيح أن صك الانتداب، الذي تبنته عصبة الأمم في العام ١٩٢٢، لم يقرّ «حق» اليهود على فلسطين، لكنه أقر بـ «علاقتهم التاريخية» بالمكان. منذ ذلك الحين فصاعدا، أصبح الحق التاريخي، الذي تم تعزيزه بـ«الحق القانوني الدولي» الجديد، حجر الزاوية في الخطاب الدعائي الصهيوني. أقنع الضغط المتزايد على اليهود في أوروبا وانعدام دول ملاذ مستعدة لاستيعابهم، المزيد والمزيد من اليهود، بل وغير اليهود أيضا، بحقيقة وصدقية فكرة الحق الجديد، حتى تحويله إلى ما يشبه «الحق الطبيعي» الذي لا مجال للاعتراض عليه أو نفيه، مطلقا. وكان في الإمكان طمس حقيقة كون السكان الذين أقاموا فيها طوال نحو ١٣٠٠ عام من المسلمين، في غالبيتهم الساحقة، بحجة أنه لم تكن لهذا الجمهور مزايا قومية وأنه لم يطالب، يوما، بحق مميز في تقرير المصير. وفي المقابل، طبقا للخطاب الصهيوني، كانت القومية اليهودية قائمة منذ الأزل وكانت تتطلع، جيلا بعد جيل، إلى الوصول إلى موطنها وممارسة حقها. ولكنها، لسوء حظها، حُرمت من ذلك باستمرار، جراء الظروف السياسية.

وكان ثمة، بالطبع، صهيونيون، وخاصة في اليسار، لم يشعروا بارتياح إزاء الحجج التي استندت إلى الحق التاريخي الذي يسلب، عمليا، حق الأحياء ويمنح الموتى القدماء والبعيدين

أفضلية الحقوق الماضوية. وقد تعالت بين أعضاء «بريت شالوم» («تحالف السلام» - وهي مجموعة سلامية صغيرة قامت لوقت قصير في عشرينيات القرن الماضي على هامش الحركة الصهيونية)، وحتى لدى اشتراكيين صهيونيين مختلفين (وخاصة من حركة «هشومير هتسعير»)، من حين إلى آخر، أصوات مترددة، بل متحفظة. وكان هؤلاء يدركون جيدا أن الأرض، وفقا للموروث الليبرالي والاشتراكي من القرن التاسع عشر، تعود، دائما، إلى الذين يفلحونها ويعملون فيها. وعليه، فقد جرت محاولات للتجسير بين الحقوق ومزجها، بل وعُقدت المساواة، أحيانا، بين حق «الأصلانيين» في مواصلة الوجود على أرضهم وحق المستوطنين الجدد التاريخي. ولكن، حين اشتدت معارضة المحليين ومقاومتهم للاستيطان، ومورست ضغوط متزايدة على الحكام البريطانيين للجم الهجرة، كتبت ونشرت المزيد من المقالات، الكتب والمؤلفات القانونية التي حاولت، بشتى الطرق، تكريس وترسيخ الأسطورة اليهودية حول الشعب ـ العِرق الرحّال الذي هُجّر بالقوة ثم بدأ، في الفرصة الأولى التي سنحت له، بالعودة إلى وطنه.

اندلعت الثورة العربية الكبرى في نيسان ١٩٣٦. وقد فسّرها قادة التجمع الصهيوني ليس بوصفها انتفاضة ما قبل قومية حقيقية ضد السيطرة الخارجية والغزو الأجنبي، بل بوصفها ثمرة التحريض اللاسامي الذي شنه زعماء عرب معادون. ولكن، إزاء النهضة الجماهيرية ومخاوف بريطانيا المتزايدة، سارعت الوكالة اليهودية، التي استولى عليها القلق، إلى إعداد تقرير مطول حول جوهر «العلاقة التاريخية بين شعب إسرائيل وفلسطين.»[٤٠] وقُدّم هذا التقرير إلى «اللجنة الملكية لفلسطين»، والمعروفة أيضا باسم «لجنة بيل» (Peel)، على اسم اللورد الذي تولى رئاستها. ويشكل هذا النص، الذي كُتب بعناية فائقة وجهود كبيرة، شهادة فريدة من نوعها وتلخيصية حول مفهوم الحق الصهيوني في الثلاثينيات.

ينبغي العودة بداية، وقبل أي شيء آخر، إلى سِفر التكوين، من أجل فهم السبب في كون البلاد تعود إلى شعب إسرائيل. فكما نذكر، ثمة قوة عليا، معروفة ومقبولة على الجميع، وعدت إبراهيم بهذه البلاد. يوسف، نجل يعقوب، كان «سليل العِرق» الأول الذي هُجّر منها،[٤١] وكان موسى الصهيوني الأول الذي عقد العزم على العودة إليها.

التهجير الأول اقتلع القومية وشردها إلى بابل، لكن طاقاتها الروحية أعادتها، على وجه السرعة، إلى أرضها. هذه الطاقات قادتها، أيضا، إلى الثورة المكابية التي أسست، ثانية، مملكة يهودية كبيرة. خلال العصر الروماني، كان يعيش في البلاد ٤ ملايين إنسان وأدت الثورتان القوميتان إلى اقتلاع جزء من اليهود من موطنهم فتشتتوا بين الشعوب. ولكن لم يجر تهجير اليهود جميعا، بل التصق كثيرون منهم بأرضهم، وبقيت فلسطين مركز الشعب اليهودي الإقليمي طيلة أعوام وجوده الطويلة كلها. وكان الاحتلال العربي هو الذي أدى إلى عمليات تهجير جماعية أخرى، كما مارس هذا الحُكم الأجنبي اضطهادا فظا وقاسيا ضد يهود البلاد. بيد أن هؤلاء تشبثوا، بأظافرهم، بوطنهم وعاد «المتفجعون لصهيون» (مجموعات يهودية مارست طقوس التفجع على خراب بيت المقدس في العصور الوسطى - المترجمان) إلى القدس والتصقوا بها. وقد ظل «حائط الدموع» يشكل بالنسبة لليهود، دائما، المكان الأكثر قدسية في العالم، ولذا فإن جميع الحركات المسيانية هي حركات صهيونية في جوهرها، حتى وإن لم تحمل هذه الصفة.

ويُفرد الاستعراض التاريخي حيزا غير ضئيل لبريطانيين مناصرين. فالنص يحول ديزرائيلي إلى صهيوني فعال، وكذلك اللورد بالمرستون وداعمي شعب إسرائيل الآخرين في بريطانيا. وقد كُتب عن اللورد شافتسبري، في التقرير، أكثر مما كتب عن إبراهيم وموسى معا، من دون الإشارة، بالطبع، إلى طموحه الدفين و«النبيل» إلى تحويل اليهود جميعهم إلى نصارى جدد.[٤٢] وفقط لهرتسل وولادة حركته أفردت صفحات تزيد عن تلك التي أفردت للصهيونية المسيحية.

كان التاريخ اليهودي، بمجمله، يتقصد بلوغ ذروته هذه: ظهور فكرة، حركة ومشروع الصهيونية. لا يمكن العثور في هذا الاستعراض التاريخي على أية كلمة عن حق للأغلبية الإنسانية الأخرى التي تقيم، في هذه الأثناء، على بقعة الأرض الصغيرة نفسها، على المكان أو عن علاقتها العينية به.

لا تحمل هذه الشهادة الفكرية المهمة أي توقيع، وليس معروفا من الذي كتبها. ومع ذلك، يمكن الافتراض بأنهم المؤرخون الجدد من الجامعة العبرية في القدس، وفي مقدمتهم

بن تسيون دينور، بطريرك دراسات الماضي في المجموعة الصهيونية الشابة. مكانة البلاد المركزية في التاريخ اليهودي، التشديد على أن أي تهجير جدي لم يحصل في أعقاب الثورتين في التاريخ القديم وأن عدد المبعدين في أعقاب الاحتلال العربي، حصرا، كان أكبر بكثير وأن اليهود كانوا موجودين في البلاد، باستمرار - هذه، كلها، حملت بصمات هذا المؤرخ السياسي المهم.

لم يكن نحاتو الحق التاريخي حقوقيين، بل مؤرخون، أساسا، باحثون في التوراة وفي الجغرافيا.[٤٣] فقد دأب معظم باحثي الماضي الصهيونيين، منذ الثلاثينيات، على تثبيت وتكريس «أرض إسرائيل» بوصفها محور الكينونة اليهودية. بدأ منذ تلك الفترة، الإنتاج المتواصل والناجع لذاكرة جماعية من نوع جديد دأبت على عجن الماضي اليهودي وجعله أكثر إقليمية. ونظرا لأن الهستوريوغرافيا اليهودية - منذ آيزك ماكوس يوست (Jost)، باحث الماضي اليهودي الأول في العصر الحديث، وحتى شمعون دوبنوف، مؤرخ اليهودية الأكثر أهمية حتى ذلك الوقت - لم تكن صهيونية ومركّزة على فلسطين، فقد اضطر مؤرخو الماضي من القدس إلى بذل جهود جبارة بغرض إزالة آثارها اللا قومية والخطيرة. وكان يتعين، في موازاة ذلك، على الدارسين من القدس مواصلة العمل في تكريس رواية المعلم بأن ثمة شعبا يهوديا واحدا، منذ الأزل، أصله من أرض إسرائيل، وفي إلغاء وشطب كامل التراث اليهودي الممتد أعواما طويلة والذي رفض اعتبار العودة إلى صهيون قَدَر يهود العالم الدنيوي - العلماني.

في المرحلة الأولى، وبغية تجذير مفهوم الحق اليهودي على البلاد، سعى نشطاء صهيونيون مركزيون، مثل يسرائيل بلكيند، دافيد بن غوريون، إسحق بن تسفي وآخرين، إلى إثبات أن العرب المحليين، أيضا، هم من ذرية اليهود القدماء. ولكن، لسوء الحظ، سرعان ما بددت ثورة العام ١٩٢٩ (ثورة البراق) فكرة «الاتحاد الإثنو-عرقي بين جزئيّ الشعب». وفي إثر ذلك، تولى بن تسيون دينور ورفاقه مهمة إقناع جمهور القراء العبري بأنه منذ فترة خراب الهيكل وحتى العصر الحديث، ثمة حضور يهودي متواصل، أكثر أصالة، في أرض إسرائيل. فمن وجهة نظرهم، كانت ثمة جاليات متينة ومتماسكة في البلاد على الدوام، وجاءت

«الهجرات» (عَلِياه)، في فترات متتالية، فعززتها وزادت في كثافتها. ومن الواضح أنه لم يكن من السهل إثبات هذه الأطروحات الهشة، لكن بكثير من الإقناع، الإرادة القوية للإيمان بعدالة الطريق، الدعم والتمويل المتواصلين من المؤسسة الصهيونية، انطلقت عملية هيكلة الماضي من جديد وحققت نجاحا تربويا تاما.

إن المؤلف الذي يعبر، أكثر من أي شيء آخر، عن التعطش الأعمى لتصوير الوجود اليهودي المتتابع في «الوطن» بوصفه أساسا وترسيخا للحق على البلاد هو الكتاب الضخم المسمى كتاب البيشوف الذي صدر المجلد الأول منه في العام ١٩٣٩.[٤٤] ولم يترك هذا الكتاب، الذي حرره شموئيل كلاين، عالم الجغرافيا الأول أهمية في الجامعة العبرية في القدس، أية إشارة أو شهادة، مهما صغرت، عن الوجود اليهودي في فلسطين، منذ العام ٧٠ الميلادي وحتى ١٨٨٢، إلا وتضمنها بين طياته. ويعترف بن تسيون دينور، في تقديمه للكتاب، بأن «البلاد، التي تأتلف التحولات التي طرأت على مصيرها مع مصير الأمة المشتتة في بوتقة تاريخية واحدة، لم تحظ بعد بالانتباه اللائق من جانب الهستوريوغرافيا اليهودية».[٤٥] منذ الآن، ستبدأ كتابة تاريخ جديد، للشعب وللبلاد على حد سواء. وينبغي الاعتراف بأن هذا التاريخ الجديد لم يغير من طابعه، إلا قليلا جدا، حتى يومنا هذا.

لم يكن دينور مؤلفا موهوبا وبارعا فحسب، بل وكيلا متعدد القنوات للذاكرة، أيضا. فقد تولى تحرير عشرات الكتب، نشر العديد من الشهادات، وأصدر الدوريات وأصبح، في نهاية المطاف، عضوا في الكنيست ووزيرا للتربية والتعليم في الدولة الفتية (١٩٥١). ويمكن اعتبار المقابلة التي نشرت معه تحت عنوان «حقنا على البلاد» وصيته الفكرية. وللعنوان الفرعي في تلك المقابلة دلالة في غاية الأهمية تعين على فهم عقيدته النظرية ومسعاه التجريبي: «للعرب في أرض إسرائيل - كامل الحقوق، لكن على أرض إسرائيل - لا حق، على الإطلاق».[٤٦] الرواية التاريخية التي عرضها دينور كانت، على الدوام، واضحة، صافية لا لبس فيها. وقد عاد وكررها في كل فرصة أتيحت له: العرب استولوا على أرض إسرائيل في العام ٦٣٤ ميلادي وبقوا فيها، منذ ذلك الحين، بصفة محتلّين غرباء. وفي المقابل، تمسك اليهود بوطنهم دائما، وحتى حين تم حشرهم فيها في الزاوية أحيانا، لم يغادروها مطلقا.

وبمنطق تاريخي وقانوني، قد يثير الذهول لدينا اليوم، قرار عضو اليسار الصهيوني ومؤسس الهستوريوغرافيا الإسرائيلية:

> الاحتلال لا يُنتج ملكية تاريخية. فملكية المحتل على الأرض التي احتلها لا تكون نافذة إلا إذا كان صاحب هذه الأرض غائبا عن المكان ولم يعترض على السلب لفترة طويلة. ولكن، إذا ما كان صاحب الأرض مقيما عليها، هنا في بلاده ... محشورا في زاويته، فإن مئات السنين لا تنتقص من حقوقه، بل تزيد عليها ....[47]

من الأمور المعروفة أن صانعي الأسطورة هم، في الغالب، أول من يصدقها. المؤرخون الذين عملوا إلى جانب دينور، جميعهم بالطبع، بدون أي استثناء، مهاجرون أوروبيون وليسوا مولودين في «زاوية» في البلاد، لم يخالفوه الرأي. إسحق بئير، غرشوم شولم، يسرائيل هايلبرين، يهوشواع برافر، ناحوم سلوشتس (Slouschz) وآخرون، سعوا، كل تبعا لمؤهلاته وقدراته وحقله البحثي، إلى إثبات أن التاريخ اليهودي لم يكن دينيا - لاهوتيا، بل قومي - غائي (Teleological)؛ أي أنه لم يكن حكاية جاليات مؤمنة تمسكت بشعائر مميزة وحرصت عليها طيلة أعوام عديدة، إنما تاريخ أمّة سعت، باستمرار، نحو تحقيق هدفها الأسمى - العودة إلى أرض إسرائيل. وقد عبر إسحق بئير، المؤرخ الأبرز إلى جانب دينور، عن ماهية الرواية الصهيونية، في بدايات طريقه المهنية، حينما شرح أقوال الحاخام يهودا ليفا بن بتسلئيل («المهرال من براغ») بحماسة وطنية:

«لقد خصص الرب لكل أمّة حصة من الأرض، وحصة شعب إسرائيل هي أرض إسرائيل، هي مكانه الطبيعي، وكل ما يُقتلع من مكانه الطبيعي يخسر حيازته الطبيعية، إلى أن يعود إلى مكانه».[48]

هذا لا يعني، بالتأكيد، أن جميع أعمال هؤلاء الباحثين، على مدى أعوام طوال، كانت - أو هي الآن، تافهة وعديمة الجدوى، ولكن الجزء الأكبر من المنظومات المصطلحية التي تشكل عماد الأبحاث «الأرض إسرائيلية» يفسد، منذ زمن طويل جدا، منجزاتهم التجريبية ويثير الريب الكبير في جودة استنتاجاتهم الهستوريوغرافية.

في أعقاب الحملة الأيديولوجية، التي استمرت نحو عقد من الزمن، سعيا إلى غرس مفهوم الحق في الوعي اليهودي، لا عجب في أن واضعي نص وثيقة الاستقلال في العام ١٩٤٨ اعتبروا أنه من البديهي تبرير إقامة دولة إسرائيل في أرض إسرائيل بقوة حقهم المزدوج: «الطبيعي والتاريخي».[٤٩] ولكن، حتى بعد إنشاء الدولة واستقرارها، أيضا، واصل بعض المؤرخين، علماء الآثار، الفلاسفة، الباحثين في التوراة وعلماء الجغرافيا، تدعيم الحق التاريخي ومشتقاته، بغية جعلها مسلّمة ينبغي لها أن تكون حصينة من أية محاولة نظرية لدحضها. وقد اعتبر المثقفون والسياسيون في اليمين الصهيوني، منذ زئيف جابوتنسكي وحتى ورثته في مطلع القرن الحادي والعشرين، أن مسألة الحق مفهومة ضمنا ولم يكلفوا أنفسهم عناء استيضاحها واستجلائها. ولكن، ثمة حاجة إلى العودة والتأكيد على أنهم، هم أيضا، لم يكتفوا، تماما، بفلسفة القوة لتبرير احتلال البلاد. كان التيار التنقيحي، ومنذ نشأته، يؤمن، إيمانا حقيقيا، بأن التاريخ هو إطار زمني لا يتبدّل فيه أي عنصر جوهري. ورأى إلى الحق بوصفه ظاهرة أبدية يتساوى وزنها في الماضي، في الحاضر وفي المستقبل، مساواة مطلقة. وعليه، فإن الحق الإقليمي يبقى محفوظا في أي تعاقب زمني ولا يمكن أن يبدده سوى خراب الكوكب، خرابا تاما. ولهذا، كان في مقدور مناحيم بيغن، رئيس حكومة إسرائيل في أواخر السبعينيات من القرن الماضي، إجمال هذا الإرث ببساطة ودونما تعقيدات زائدة: «عدنا إلى أرض إسرائيل لا بحق القوة، بل بقوة الحق. وحمدا لله، لدينا القوة اللازمة لممارسة هذا الحق».[٥٠]

في مقابل هذا الموقف الجازم، بقي «الحق التاريخي» في منظور بعض الأكثر دهاء وحذقا من مثقفي اليسار الصهيوني، ولأعوام طويلة، مسألة إشكالية، غير محلولة نهائيا. وكان من الطبيعي العودة، جيلا بعد جيل، إلى تبريرها، مرة تلو أخرى، بخطاب أخلاقي ملتو وبمحاولة إقناع ذاتي بأن الأمر ليس سهلا على الدوام. فقد رأى شموئيل أطينغر، المؤرخ الكبير من الجامعة العبرية، مثلا، أن الحق قد لا يكون قائما تماما، لكن الرباط - أي، حقيقة أن اليهود لم ينسوا أرضهم طيلة آلاف السنين، نظروا إلى الشتات بوصفه حالة غير طبيعية، وسعوا باستمرار إلى العودة إلى موقعهم الأصلي - وفرت الشرعية للصحوة بحد ذاتها

وبررتها. وبالرغم من أن أطينغر كان ضليعا بتاريخ المعتقدات اليهودية، إلا أنه لم يتردد في الجزم، بصورة علمية: «في نتاجاتهم الدينية وفي تفكيرهم القومي، ظلت أرض إسرائيل المركز الأهم، قلب الأمة اليهودية».[٥١]

في المقابل، عرض يهوشواع أريئيلي، وهو مؤرخ لا يقل أهمية عن السابق ذكره، الفرضية القائلة بأنه مثلما تُنتج الحقوق روابط، كذلك الروابط تسعى لأن تصبح حقوقا. «من هنا، فقد تحول الرباط التاريخي إلى حق بقوة الاعتراف الجماهيري الدولي (بلفور، الانتداب) بالمطلب الصهيوني بشأن حل قضية اليهود.»[٥٢] ولم تؤخذ في الحسبان حقيقة كون «الاعتراف الجماهيري الدولي» هو اعتراف الاستعمار البريطاني والغربي بنتائج أفعاله هو من دون أي التفات إلى أبناء البلاد الأصليين، وذلك تحت وطأة الحاجة الملحة إلى تقديم مبرر أخلاقي لعملية الاستيطان الصهيوني، مهما يكن الثمن.

كذلك فضّل شلومو أفنيري، بروفسور العلوم السياسية من الجامعة العبرية، المداومة على تأكيد الرباط، لا الحق:

«ليس ثمة شك في أن ثمة رباطا تاريخيا بيننا وبين مناطق أرض إسرائيل التاريخية كلها، وأرض إسرائيل هذه ... تشمل ليس يهودا والسامرة (الضفة الغربية) وقطاع غزة فحسب، بل كذلك أيضا المناطق الواقعة خارج سيطرتنا اليوم (وهل الرباط بيننا وبين جبل نبوّ وعَمّان أقل قوة من الرباط بيننا وبين نابلس؟)، لكن ليس من الضروري أن يكون كل موقع ثمة رباط بيننا وبينه تحت سيطرتنا السياسية.»[٥٣]

المستوطن الحاذق من «يهودا والسامرة» كان سيرد، بالتأكيد، على هذا بالقول: «ليس ضروريا حقا، لكنه مرغوب».

أما شاؤول فريدلندر، وهو مؤرخ معروف آخر، فقد جند، في المقابل، تسويغا أكثر ذاتية. فحق اليهود على أرضهم، في رأيه، هو *sui generis* (فريد من نوعه):

«نظرا إلى أن اليهود يعرّفون أنفسهم بأنهم شعب بواسطة رباطهم إلى هذه الأرض وحسب... على مدى وجودهم الطويل في الشتات، لنحو قرنين من الزمن، شعر اليهود بأنه تم إقصاؤهم، تهجيرهم، طردهم من هذه الأرض المتوارثة، التي

كانوا يتوقون إلى العودة إليها. إنه تاريخ فريد من نوعه. أعتقد بأن هذا الرباط الوثيق، هذا الرباط القاعدي، يمنح هذا الشعب الحق على هذه الأرض. فاليهود فقط هم الذين أسبغوا عليها هذه القيمة العالية واعتبروا أن لا بديل عنها، حتى وإنْ عاشوا لفترة ما - وقد استمرت هذه الفترة قرونا - في أماكن أخرى.»[٥٤]

علاوة على إشكالية الوقت في مثل هذا الرأي الهستوريوغرافي أو الميثولوجي، لم يتنبه باحث الهولوكوست إلى أن أقواله هذه، حتى وإن لم يقصد، إنما تؤكد أيديولوجية المستوطنين. ففي الوقت الذي قيلت فيه، كان هؤلاء في مستهل حملتهم القومية لتحقيق «رباطهم المتين» مع صميم بلادهم التاريخية - لماذا يسري الحق على تل أبيب، يافا وحيفا، مدن الساحل غير اليهودية، وليس على القدس العتيقة، الخليل وبيت لحم؟

احتار حاييم غانز، أستاذ الحقوق الكبير في جامعة تل أبيب -هو الآخر- طويلا فيما يتصل بالحق التاريخي حتى توصل، في نهاية الأمر، إلى صيغة تنسجم، بالطبع، مع الرواية الصهيونية أكثر بكثير من انسجامها مع العدالة التوزيعية، اقتصره بموجبها على «الحق في أقاليم مُبَلورة» فقط.[٥٥] ومن حسن حظ الصهيونية، وفق هذا المنطق، أن «الأقاليم المبلورة» خاصتها لم تكن تقع في قلب بريطانيا أو في وسط فرنسا، بل منطقة كولونيالية يقيم فيها، فقط، عرب عاجزون.

وقد رأى هؤلاء المثقفون الأخيرون، خلافا للإجماع الذي تأسس وضرب جذورا عميقة في المجتمع الإسرائيلي، وخاصة بعد احتلال العام ١٩٦٧، أنه يفترض أن تكون لليهود رباطات مع كل «البلاد»، بل حقوق قومية في «البلاد» أيضا، لكن ليس حقوقا على كل «البلاد». قد يكون هذا الفارق على درجة من الأهمية، في كونه ناجما عن ضيق أخلاقي إزاء السيطرة المتواصلة على سكان محرومين من الحقوق، لكنه لم يكن قادرا، يوما، على ترجمة ذاته إلى سياسة جدية وفاعلة. ويعود السبب الأول في ذلك إلى أن غالبية مثقفي اليسار الصهيوني المتأخر لم تكن قادرة على فهم حقيقة أنه ليس من المحتّم ترجمة الرباطات الدينية إلى حقوق، بينما ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الرباطات المتدثرة بالوطنية. فهذه، الأخيرة، مشمولة على الدوام في النسق الفكري القائل بالملكية على مناطق الوطن، وهو الكامن في أعماق أية تربية قومية: أي؛ في حالة الثقافة السياسية

الإسرائيلية، إن ما يُعدّ أرض إسرائيل هو، في حصيلة الأمر، مُلكٌ للشعب اليهودي. وأي انسحاب من أي جزء من هذه الأرض المتخيلة يماثل تنازلا طوعيا من جانب صاحب مُلك خاص عن جزء من ممتلكاته. وهي حالة ممكنة، بالتأكيد، لكنها إشكالية ونادرة، يقينا.

لم يتوقف الاستيطان الصهيوني، وبالرغم عن الخطاب التبريري الذي لازمه منذ بداياته الأولى طويلا، في يوم من الأيام، عند الفوارق الأخلاقية الدقيقة التي كان من شأنها تقييد السيطرة على الأرض، أو منعها. الحدود الكابحة الحصرية التي اعتمدها المشروع الصهيوني، كما في أية عملية استيطانية أخرى بالضبط، كانت حدود القوة، لا خطوط الحدود التي تنبثق من التنازل والبحث عن تسوية سلمية مع السكان المحليين.

ومن هنا، فقد بقي السؤال: ماذا كان مدلول ومغزى «التنازل» عن ممتلكات في عالم الفكر الصهيوني؟ وهو ما يقود، مباشرة، إلى التساؤلات التالية: ما هي تلك البلاد التي قرر المتخيّل الصهيوني، جازما، أنها كانت، منذ الأزل، ملكا للشعب اليهودي؟ أية أرض هي التي جعلتها الرؤية القومية مقدسة، وهل كانت لها ثمة حدود حقيقية، في يوم من الأيام؟

الجيوبوليتيكا الصهيونية و«تخليص» الأرض

لم تتحمس الصهيونية الاستيطانية، التي استمدت من التلمود المصطلح الديني «أرض إسرائيل»، للأخذ بالحدود الشرعية التي ترتبت على هذا المصطلح. فخطوط الفصل التي حددت أرضا مقدسة، كما ورد الذكر في هذا الكتاب، كانت قصيرة، من عكا حتى عسقلان، ولم تكن مساحتها متتابعة متواصلة كما يليق بوطن قومي. غزة، بيسان، صيمح، قيسارية وأماكن أخرى غيرها - لم يتم شملها في أرض إسرائيل التي كان يؤمن بها مَن أطلق عليهم في التراث اسم «المهاجرون من بابل». وفي مقابل ذلك، كانت حدود بلاد الوعد الإلهي أكثر جاذبية وتنطوي على إمكانية كامنة لإنشاء بلاد يهودية واسعة، كيان جدير بالاسم، تتناسب مساحتها مع المساحات الهائلة التي كان يسيطر عليها الاستعمار الأوروبي في مطالع القرن العشرين.

وقد ورد في سِفر التكوين: «في ذَلِكَ الْيَوْم قَطَعَ الرَّبُّ مَعَ ابْرَامَ مِيثَاقا قَائِلا: «لِنَسْلِكَ أعْطِي هَذِهِ الأَرْضَ مِنْ نَهْرِ مِصْرَ إِلَى النَّهْرِ الْكَبِيرِ نَهْرِ الْفُرَاتِ »» (١٦، ١٨). وقد شَمِل مؤلفو أسفار التوراة الأولى، الذين جاؤوا من بابل كما يبدو، جزءا من بلاد منشئهم في إطار أرض الوعد اللاهوتي، واللافت إن هذه الحدود هي حدود طبيعية (أنهار). وبالنظر إلى أن أسفارا أخرى من التوراة قد وضعها مؤلفون آخرون، ذوو مخيال إقليمي مغاير، فإن ثمة حدودا أخرى، مغايرة. ففي سفر العدد، يعد الرب موسى بحدود أقل ضخامة ومهابة. من نهر مصر، وهو وادي العريش، مرورا بالنقب الحالي وحتى البحر الميت. من هناك إلى عمّان اليوم ومنها، في خط دائري، إلى جبل العرب (جبل حوران / جبل الدروز) في حوض دمشق ومن هناك حتى شمال صور في لبنان اليوم. (ليس من اليسير تحديد المواقع، دائما. أنظروا، مثلا، في سفر العدد، الإصحاح ٣٤، الآيات ٣ - ١٢). وفي سفر يشوع، تظهر مجددا صيغة سخية: «كُلَّ مَوْضِعٍ تَدُوسُهُ بُطُونُ أَقْدَامِكُمْ لَكُمْ أَعْطَيْتُهُ كَمَا كَلَّمْتُ مُوسَى. مِنَ الْبَرِّيَّةِ وَلُبْنَانَ هَذَا إِلَى النَّهْرِ الْكَبِيرِ نَهْرِ الْفُرَاتِ جَمِيعِ أَرْضِ الْحِثِّيِّينَ وَإِلَى الْبَحْرِ الْكَبِيرِ نَحْوَ مَغْرِبِ الشَّمْسِ يَكُونُ تُخُمُكُمْ» (الإصحاح الأول، ٣- ٤). كذلك، فإن مملكة داود وسليمان المتخيلة تتطابق تماما، تقريبا، مع أرض الميعاد، بل وتصل هي أيضا حتى بلاد الرافدين (المزمور الخامس عشر، ٢).[٥٦]

عندما ألف هاينريخ غيرتس كتاب التاريخ القومي البدئي الأول، الذي اختلق فيه شعبا يهوديا بالمفهوم الحداثي، فقد موضع ولادة هذا الشعب في بلاد شرق أوسطية غريبة ومدهشة: «هذه البلاد كانت أرض كنعان (تسمى الآن فلسطين)، تتكئ على حدود فينيقيا من الجنوب وعلى ساحل البحر الأبيض المتوسط».[٥٧] وكانت الحدود ما تزال ملتبسة وغير معرّفة لدى هذا الباحث، وهو ما سيبقى طويلا، أيضا، لدى الصهيونيين الذين تقاطروا إلى مؤتمراتهم الاحتفالية السنوية. كذلك لم يعرف محبو صهيون، المستوطنون الأوائل، أيضا، حدود بلادهم المقدسة بصورة يقينية. ومع ذلك، كان إليعازر بن يهودا، أحد مبدعي اللغة العربية الحديثة، قد تخيّل بلاده الجديدة، في كاتب أرض إسرائيل، الذي صدر في القدس في العام ١٨٨٣، وفقا لـ «تخوم توراة موسى» - من وادي العريش حتى صيدا، من صيدا حتى جبل الشيخ (حرمون)، ومن الدرجة ٥٢ والدرجة ٥٥ في الشرق، ما يقرب من ٣٣٦٠٠ كيلومتر مربع.[٥٨]

وفي العام ١٨٩٧، رسم يسرائيل بلكيند خارطة أرض إسرائيل خاصته: تصل إلى عكا في الشمال، تتمدد حتى صحراء سورية في الشرق، وتصل حتى نهر مصر في الجنوب. وفي كل الأحوال، «يقسم نهر الأردن أرض إسرائيل إلى قسمين مختلفين»، كما جزم الصهيوني العملي الأول، الذي سيقتفي أثره جميع المستوطنين الآخرين في تلك الحقبة.[٥٩] وفي العام ١٩٠٧، في برنامج تعليم الجغرافيا الذي وضعته نقابة المعلمين الصهيونية، سنجد تلك الحدود السخية ذاتها في النموذج التجريبي لدراسات الوطن. فالبلاد شاسعة وكبيرة فيما يتدفق نهر الأردن بقوة في قلبها.[٦٠] وفي العام ١٩١٨، جرى، في خطوة إضافية أخرى، ترسيم حدود أرض إسرائيل بصورة أكثر «علمية»، قليلا. فقد قرر دافيد بن غوريون وإسحق بن تسفي ترسيم حدود بلادهما على نحو «عقلاني ومتّزن»، بحيث لا تتطابق مع حدود فلسطين الصغيرة.

وقد كانت حدود الوعد التوراتي، في نظر مؤسس دولة إسرائيل لاحقا وزميله في مشروع الكتابة، واسعة جدا، لكنها - لسوء الحظ - غير قابلة التحقق. أما حدود الوصايا التلمودية فقد كانت، في المقابل، ضيقة جدا ولا تتناسب مع خصائص البلاد الطبيعية ولا تلبي احتياجات أمّة كبيرة. ورأى المؤلفان ضرورة ترسيم حدود أرض إسرائيل بصورة موضوعية على أسس مادية، ثقافية، اقتصادية وإثنوغرافية، وهذه هي خطوط الحدود المرغوبة:

> في الغرب - البحر المتوسط... في الشمال - نهر الليطاني، بين صور وصيدا...
> في الجنوب - خط العرض المتصل بخط مائل من رفح حتى خليج العقبة...
> في الشرق -بادية الشام (الصحراء السورية). لا حاجة إلى تحديد حدود أرض إسرائيل الشرقية بدقة... كلما تضاءل تأثير الصحراء الهدّام... تتم إزاحة حدود البلاد الشرقية شرقا فتكبر مساحة أرض إسرائيل وتزداد اتساعا.[٦١]

ومعنى هذا، أن أرض إسرائيل تشمل، أيضا، على نحو بديهي ومفهوم ضمنا، الضفة الشرقية لنهر الأردن، حتى العراق المستقبلية ودمشق، إضافة إلى منطقة العريش (رغم كونها، وفقا للمؤلفين، خارج حدود «فلسطين التركية»). والأمر المهم هو أن كلتا جهتي نهر الأردن تشكلان وحدة طبيعية واحدة لا يمكن فصلها. هذه الحدود ليست الأمثل

والأوسع، الأشمل، كما يدعي المؤلفان، وإنما هي أكثر واقعية ويمكن أن تحتضن الشعب اليهودي المتوافد للتجمع فيها.

كان بن غوريون وبن تسفي، كلاهما، ثوريين إشتراكيين لم يعيرا الدبلوماسية اهتماما كبيرا، في تلك الفترة. أما قادة الحركة الصهيونية فقد كانوا، في المقابل، أكثر تحسبا وتخوفا فاعتمدوا الحذر في التعبير عن موقفهم بشأن حدود دولة اليهود التي يعتزمون إنشاءها. لكن الحقيقة هي أن الحدود التي رسمها هذان «اليساريان» كانت جزءا من الإجماع القومي المتبلور. ففي العام نفسه الذي وضع فيه هذان الزعيمان كتابهما، كتب حاييم وايزمان، في رسالة شخصية إلى زوجته، أنه يؤيد إقامة دولة يهودية في جهتي نهر الأردن، كلتيهما. فمثل هذه الدولة، التي تمتد على مساحة ٦٠ ألف كيلومتر مربع وتشمل منابع النهر وتسيطر عليها، هي الوحيدة المؤهلة لضمان وترسيخ الوجود الاقتصادي للاستيطان اليهودي.[٦٢]

وكانت المطالب الإقليمية في المذكرة الصهيونية التي قدمت إلى عصبة الأمم في العام ١٩١٩، والتي ورد ذكرها آنفا، مطابقة، إلى حد بعيد، للحدود التي عرضها بن غوريون وبن تسفي قبل ذلك بعام واحد. ففي هذه، أيضا، كانت الدولة اليهودية تشمل إمارة شرق الأردن، لكن فقط حتى سكة حديد الحجاز (Higazi)؛ أي حتى خط دمشق – عمان.[٦٣] وحين تعرض وايزمان للهجوم في جلسات داخلية للجنة التنفيذية الصهيونية جراء اكتفائه بهذه الحدود «الضيقة»، رد الزعيم الذي سيصبح، بعد عام من ذلك، رئيسا للمنظمة الصهيونية، بالقول:

«الحدود التي اقترحناها تمنحنا حيزا كافيا. تعالوا نملأ المساحة التي ضمن حدودنا، أولا. سنحتاج إلى جيل كامل من الاستيطان اليهودي حتى نصل إلى سكة الحجاز. وحينما نبلغها، سيكون في وسعنا تجاوزها».[٦٤]

عندما وضع شموئيل كلاين، رائد الدراسات الجغرافية الإسرائيلية، في العام ١٩٣٧، كتابه المهم تاريخ أبحاث أرض إسرائيل في الأدب العبري والعام، كان يمكنه التأثر والإعجاب، بوصفه خبيرا في رسم الخرائط، بأن في التوراة «دقة علمية في ترسيم حدود البلاد، أيضا»، وكان جليا له، كما لقرائه، أن أرض كنعان ليست سوى «أرض إسرائيل الغربية».[٦٥] وهكذا فعل، أيضا، جميع علماء الجغرافيا، تقريبا، في مستقبل دولة إسرائيل. في العام ٢٠٠٠، كان لا

يزال في مقدور باحث كبير من جامعة تل أبيب، متخصص بالحدود، استخدام هذا المصطلح «العلمي»، من دون الإحساس بأي حرج أو ضيق، ذلك بأن الحديث - في عرفه - يتعلق بمصطلحات جغرافية مهنية، لا بهواجس لا طائل منها في السياسة اللغوية.[٦٦]

وبالرغم عن أن الأمر قد يبدو غريبا للقراء الإسرائيليين اليوم، إلا إن مصطلح «أرض إسرائيل» في التراث الصهيوني كان يشمل، على الدوام، منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى حرب ١٩٦٧ على الأقل، إمارة شرق الأردن والجولان، أيضا. وكان المنطق في هذا بسيطا وأساسيا، صاغه بن غوريون بوضوح:

«الرأي الذي يطرحه، أيضا، بعض الصهيونيين بأن إمارة شرق الأردن ليست أرض إسرائيل ينبع من عدم الإلمام، مطلقا، بتاريخ البلاد وطبيعتها. فمن المعروف أن سيطرة العبرانيين في إمارة شرق الأردن سبقت احتلالهم الضفة الغربية للنهر».[٦٧]

استوطن في الشرق، سِبطان ونصف السبط من بني إسرائيل، طبقا للأسطورة التوراتية، حيث حكم داود وسليمان، أيضا، باقتدار. ولذا، فإن هذه المنطقة، في منظور «التاريخ اليهودي»، لا تقل أهمية عن الضفة الغربية للنهر، ولا - بالطبع - عن منطقة الساحل في فلسطين - كنعان، التي لم تكن تحظى باهتمام خاص لدى «بني إسرائيل» الأقدمين، كما هو معروف. وزيادة على هذا، فقد رجحت الاعتبارات الاقتصادية ضرورة السيطرة على مصادر المياه في كلتا الضفتين.

لم يكن نهر الأردن يشكل في بدايات تخيّل الكيان الإقليمي القومي، حدا فاصلا، بل مسار مياه من شأنه، بالأحرى، الربط بين جزئيّ البلاد الواحدة وتوحيدهما. وعلى ذلك، فإن المصطلحين اللذين أصبحا مقبولين ومتداولين في الأدبيات الصهيونية كلها، العلمية والسياسية على حد سواء، هما «أرض إسرائيل الغربية» و «أرض إسرائيل الشرقية»؛ وهذا يعني أن أرض إسرائيل الكاملة قد شملت كلتيهما وأصبحت وحدة جغرافية واحدة، يشكّل أي انسحاب من أي جزء منها تنازلا قوميا مؤلما.

وبالفعل، فحتى وإن كانت محاولات الاستيطان الأساسية قد جرت في أرض إسرائيل الغربية، الأكثر خصبا والأكثر خضرة، نسبيا، إلا أن ثمة محاولات أخرى جرت، أيضا، في الجزء الشرقي من «الأرض ذاتها»، وخصوصا في شمالها.

من لورانس أوليفانت، الصهيوني النصراني الذي ورد ذكره في الفصل السابق، مرورا بتشارلز فارن، وهو نصراني آخر، وصولا إلى البارون روتشيلد، كان ثمة كثر قد منحوا أفضلية معينة، حتى، للاستيطان في إمارة شرق الأردن. خُمس مساحة الأراضي التي اشتراها البارون كان في الجهة الشرقية من النهر. كانت الأراضي بخسة الأثمان وأكثر توافرا ومنالية، كان السكان أكثر تبعثرا، ولذا فقد أثار الاستيطان الأجنبي فيها انتباها أقل. في العام ١٨٨٨، أقيمت مستوطنة مؤقتة إلى الشرق من بحيرة طبريا، بمبادرة من مجموعة أطلق عليها اسم «أبناء يهودا»، وفي العام ١٨٩١ جرت محاولة أخرى للاستيطان على أرض إلى الشرق من جبل العرب. وشرعت جمعيات شتى في شراء وامتلاك أراض، وخاصة في جنوب الجولان وفي المنطقة الواقعة شمال - شرق نهر الأردن، ولم يلجم محاولات الاستيطان في هضبة الجولان سوى إخراجها من دائرة السيطرة البريطانية، في العام ١٩٢٠. وأثار فصل إمارة شرق الأردن عن الانتداب البريطاني على فلسطين، في العام ١٩٢٠، خيبة أمل شديدة في المعسكر الصهيوني. فقد أثارت حقيقة أن البيت القومي لم يشمل، منذ الآن، مناطق شرق النهر سخطا حادا، لكنها لم تلغ الشهوة الإقليمية لبلاد واسعة. وكانت الفرضية السائدة أن هذا التقسيم مؤقت ولا بد من أن يُلغى لاحقا. وفي العام ١٩٢٧، تم إنشاء مشروع الكهرباء الضخم (محطة لتوليد الطاقة الكهربائية) في نهرايم (موقع في غور الأردن، داخل حدود المملكة الأردنية - المترجم)، ثم أقيمت بلصقه مستوطنة يهودية. وفي العشرينيات من القرن العشرين، لم تكن الآمال في الاستيطان في «كل أرض إسرائيل» قد خبت أو تلاشت، بعد.[٦٨]

تلقى حلم الوطن التوراتي الكبير ضربة قوية باندلاع المواجهات العنيفة في العام ١٩٢٩، ثم صدمة أكثر حدة باندلاع الثورة (الفلسطينية) الكبرى في العام ١٩٣٦. ففي أعقاب الانتفاضة العارمة التي أطلقها سكان البلد الأصليون، شكّلت السلطات البريطانية، كما هو معروف، لجنة بيل، التي توصلت في العام ١٩٣٧ إلى استنتاج بضرورة تقسيم فلسطين، رغم جميع المحاولات والمساعي الصهيونية.[٦٩]

رأت الحركة الصهيونية بعد التخلي عن «أرض إسرائيل الشرقية»، في العام ١٩٢٢، أن فقدان أجزاء واسعة من «أرض إسرائيل الغربية» هو أمر غير محتمل ولا يمكن القبول به،

فخرجت شخصيات بارزة ومثقفون مركزيون من الجالية اليهودية في فلسطين في معارضة هذا المقترح. مناحيم أوسيشكين، زئيف جابوتنسكي، بيرل كتسنلسون، إسحق طبنكين، اليسار الصهيوني والمتدينون القوميون – توحدوا، جميعا، ضده. وفي المقابل، أوصى زعماء أكثر براغماتية، مثل دافيد بن غوريون وحاييم وايزمان، بقبول المقترح. بل نجحوا، وخاصة على خلفية الوضع المزري الذي كان يعيشه اليهود في أوروبا آنذاك، في إقناع المؤتمر الصهيوني العشرين بالتصديق، الفاتر، على المقترح البريطاني.[٧٠]

كان منطق هؤلاء مشابها للأساس المنطقي الذي اعتمده هرتسل في محاججات أوغندا – القبول بدولة يهودية صغيرة، مؤقتا، أفضل من المغامرة بما قد تم تحقيقه في المشروع الاستيطاني، حتى الآن، خاصة وأن الحركة الصهيونية لم تكن تملك خيارا جديا آخر. فالتعاون الوثيق، الدبلوماسي والعسكري، مع الحاكم البريطاني هو الوحيد الذي كان من شأنه، في تلك المرحلة، قمع ثورة المحليين وتصفيتها، بعد ثلاثة أعوام من استمرارها ضد المستعمِر الأجنبي وضد الاستيطان الاستعماري المحلي المتعاظم، على حد سواء وفي الوقت ذاته.

ولكن، لا يجوز أن نستخلص من هذا أن مؤيدي التقسيم قد تنازلوا عن حلم الاستيلاء على كامل أرض إسرائيل. فعندما سئل حاييم وايزمان بشأن المناطق التي لم تُشمَل في حدود السيطرة اليهودية، ردّ بدعابته المعهودة قائلا: لن تهرُب! أما بن غوريون، الذي كان قد أصبح في تلك الأثناء رئيسا لإدارة الوكالة اليهودية، فقد صرح، فور انتهاء المؤتمر الصهيوني، قائلا للصحافة البريطانية: «لم تكن المناقشات مع أو ضد عدم تجزئة أرض إسرائيل. ليس في وسع أي صهيوني التنازل ولو عن أصغر جزء من أرض إسرائيل. دارت المناقشات حول أي من المسارين يمكن أن يوصل، على نحو أسرع، إلى الهدف المشترك.»[٧١]

ومثلما سيحصل، بالضبط، بعد نحو عقد من الزمن؛ أي في مسألة قرار التقسيم الذي أصدرته الأمم المتحدة في العام ١٩٤٧، سيكون احتمال تحقيق سيادة الأغلبية اليهودية أكثر إغراء، في ميزان الاعتبارات العام، من تحقيق أسطورة الأرض الكاملة على المدى البعيد. منذ أواخر الثلاثينيات، اعتمد الزعماء الصهيونيون من التيار المركزي حذرا شديدا وتعلموا أنه من الأفضل، منذ الآن، «عدم الحديث عن خرائط». صحيح أن أسطورة الأرض ظلت مرشدا

للسياسة الصهيونية، لكنها لم تُحدث تغييرات جدية فيها، حتى العام ١٩٦٧ . وثمة تطلع عام آخر، ليس أقل تحشيدا ورجحانا، قد كبح جماحها: بناء قومية «إثنية» لا تقامر بالاختلاط أو الاندماج في حشود المحليين، تعيش في دولة سيادية خاصة بها. فقلة «الصعود» إلى فلسطين، في إثر الهجرة الجماعية غربا في المرحلة الأولى، ثم إبادة يهود أوروبا في المرحلة الثانية، سببتا فتورا مؤقتا في الحماسة الإقليمية وعلّمت قادة الصهيونية، بالتالي، كيف ينتهجون سياسة متوازنة.

كان الاستعداد للقبول بحدود «ضيقة» في جوهره، تبعا لذلك، نتاج تكتيك براغماتي ومرن وثمرة سياسة «استعراقية» مبدئية، تبين أنها فعالة وناجعة جدا في المدى الطويل. وحقيقة الأمر، أن الدبلوماسية «الرفيعة» كانت ترجمة سياسية حاذقة للمبدأ الاستيطاني القائل «دونم آخر، شاة أخرى» والذي كان الموجّه الأعلى لعملية احتلال الأرض، منذ بدئها. فقد كان خلق الوقائع وفرض الحقائق الناجزة على الأرض المبدأ الهادي في السياسة الصهيونية، منذ ولادتها وحتى اليوم.

جرا عملية الاستيطان ذاتها، التي بدأت بصورة بطيئة منذ أواخر القرن التاسع عشر،[٧٢] في ضوء استعارة جارفة ومجنّدة سميت «خلاص الأرض»، حقا، لكنها كانت، في الواقع، مشروعا محاذرا، محسوبا ومتعدد المراحل. وكما المصطلحات الميثولوجية الأخرى - مثل «أرض إسرائيل»، التي يمكن لليهودي أن «يصعد» إليها، لا أن يهاجر إليها، إطلاقا - كذلك أسبغ على شراء الأراضي، تملكها والشروع في فلاحتها، توصيف ديني هو «الخلاص». وتشير هذه الكلمة، في الموروث اليهودي، إلى النجاة والبعث من جديد، النقاوة والطهارة وافتداء الأغراض وبني البشر من بين يدي العدو. وكان من شأن هذه الدلالة المثلثة أن دبت حيوية وقوة هائلتين في الحاجات الروحية والذهنية لدى المهاجرين الجدد. وبذلك، لم يكن المستوطنون مجرد مزارعين - برجوازيين صغار، حتى لو كانوا فقراء تعساء، لا يرغبون في التحول إلى فلاحين، أبدا - جاؤوا لإنقاذ الأرض وتخليصها بعد أن أصبحت قفرا مهملا في أعقاب طرد أجدادهم منها عنوة قبل ذلك بنحو ١٩٠٠ عام.

كان المهاجرون - المستوطنون القلائل الذين قدموا بدءا من ثمانينيات القرن التاسع عشر، خليطا من يهود تقليديين محافظين وشبان تغمرهم أجواء الشعبوية الراديكالية التي سادت في روسيا آنذاك. وأصبح مصطلح «الخلاص»، وما لفّه من تخيلات، مقبولا ورائج الاستخدام في

أوساط المجموعتين، بل أنشئت في نهايات الثمانينيات رابطة صغيرة أطلق عليها اسم «مخلّصو صهيون». كما تضمن برنامج «محبي صهيون»، الذي وضع في العام ١٨٨٧، أيضا، إشارة إلى أن «العنصر الجوهري في خلاص البلاد هو شراء الأراضي وتخليصها من الأغيار.»[٧٣]

ثم واصل هذا المصطلح التجذر والترسخ لدى موجات الهجرة اللاحقة، أيضا، وخاصة بين الشبان المثاليين. واستبدلت الصهيونية تخليص الفلاح المستعبد، الذي ميز الرومانسية الشعبوية الروسية، بتخليص الأرض نفسها. لا بل، تحولت الأرض في عرف «الطلائعيين» إلى محور للعشق الروحاني، بل الشبق الجنسي.[٧٤] واعتبرت الأرض خاوية، مجازية، حتى قدوم الطلائعيين المخلصين المأمول.

كان التمثيل الأعلى للبلاد بوصفها قفرا جزءا لا يتجزأ من عملية الخلاص. كان القفر بيئة حيزية لا حدود لها وبتولية، تنتظر الـ «الاستيطان» بلهفة لكي يلج فيها ويُخصبها. ظلت الأرض المهجورة توليفة بائسة من الصحراء والمستنقعات حتى اللحظة التاريخية لصعود الطلائعيين عليها.[٧٥] حتى وإن كان ثـمّة فلاحون «غرباء» في هذا الإقليم اليهودي، فلم يكن متوقعا منهم إحياء الصحراء القاحلة لأنهم، في جوهرهم، متخلفون ومحدودون، ناهيك عن أنهم لم يعشقوا البلاد حقا، كما عشقها الصهيونيون، وحدهم.

كان من الملائم أكثر لجميع زعماء الصهيونية وغالبية مفكريها تصوير أنفسهم ليس كمحتلين لأرض غريبة، بل كمخلّصي «أرض إسرائيل» التي كانت ملكا لهم، منذ الأزل. وقد أحسن أهارون دافيد غوردون، أحد المفكرين المركزيين في حركة العمل الصهيونية، تعريف روح الشعب المتبلورة، في رسالة من العام ١٩١٢:

> ماذا ترانا قادمين لنفعل في أرض إسرائيل؟ لنخلّص البلاد (سواء بالمعنى الواسع، أو الضيق – لا فرق في حالتنا) ولنعيد إحياء الشعب. لكن هاتين ليستا مهمّتين منفصلتين، إنما وجهان للشيء ذاته. لا يجوز تخليص البلاد من غير انبعاث الشعب، ولا انبعاث للشعب بغير تخليص البلاد، امتلاك الأرض بالأموال لا يعني خلاصها بالمفهوم القومي، بعد، طالما لا يعمل اليهود فيها.[٧٦]

عبر التأكيد الجديد على قيمة الخلاص الكامن، أيضا، في العمل نفسه منذ العام ١٩٠٥ عن جيل جديد من المهاجرين الاشتراكيين. وقد تضمن، أيضا، نقدا غير مباشر لميل السكان في مستعمرات البارون روتشيلد، ومستوطنين يهود سابقين آخرين، إلى تشغيل عمال، موسميين بشكل أساس، من غير اليهود. أصبح هذا النقد الصهيوني، مذّاك، موضع إجماع في المشروع الاستيطاني، وربما كان يكمن فيه، تحديدا، أحد أسرار النجاح: لا خلاص مع عمل عربي.

شملت سيرورات الاستيطان في العصر الحديث أشكالا مختلفة من السيطرة الإقليمية. وقد صنف باحثون كثيرون، منذ زمن طويل، الاستيطان الأوروبي إلى أنواع مختلفة: مستعمرة جيش احتلال (الهند وأجزاء واسعة في إفريقيا، مثلا)، مستعمرة تدمج بين المستوطنين وبين السكان المحليين (أميركا اللاتينية)، مستعمرة البساتين (جنوب الولايات المتحدة، جنوب إفريقيا، الجزائر وكينيا)، ومستعمرة الاستيطان «الإثني» الخالص (شمال الولايات المتحدة البيوريتانية، أستراليا ونيوزيلندا). ومن الواضح أن هذه أنماط بدئية. أما في الواقع، فالأنماط غير مكتملة وثمة حالات وسطية متفرقة.[٧٧]

يبدأ الاستيطان اليهودي في ثمانينيات القرن التاسع عشر بكونه استيطانا مختلطا من نمط البساتين ونمط النموذج الخالص. المستوطنات الأولى أحجمت، في البداية، عن الاختلاط بالسكان المحليين، لكنها سرعان ما اضطرت إلى الاتكاء عليهم والاستعانة بهم، أكثر فأكثر. وقد بدا الاستيطان، من نواح معينة، شبيها بمراحل مختلفة من الاستيطان الأوروبي في الجزائر، الذي كان قد بلغ ذروته في تلك الفترة، ولذا كان في مقدور إدموند دي روتشيلد الانخراط في برامجه، بصورة جيدة. ولكن، إذا كان الدعم المالي الذي قدمه البارون الفرنسي قد أنقذ مجرد وجود الاستيطان اليهودي في البلاد، فقد اشترط التمويل لاحقا برفع مستوى الكفاءة وبزيادة الإنتاجية وأجبره على أن يكون مُربِحا. وهكذا، أصبحت قطاعات مختلفة من العمل في الأرض منوطة بقوة عمل رخيصة، كان «الأصلانيون» قادرين على توفيرها، بينما عجز المهاجرون – الطلائعيون عن منافستهم. واضطر عدد غير قليل من المستوطنين، جراء ذلك، إلى مغادرة فلسطين والهجرة إلى دول غربية.

تم العثور على شظايا تناثرت، بفعل قوة الطرد المركزية، من دوائر الثورة الروسية في العام

١٩٠٥. تم في موجة الهجرة هذه إدراك حقيقة أن تخليص الأرض ينبغي أن يكون متشابكا مع احتلال العمل. هكذا تشكل وتبلور نمط المستعمرة الخالصة التي تأسست على أسطورة استعراقية ـ قومية من جهة، ومثلت تجسيدا لضرورة اقتصادية أساسية في دفع الاستيطان وتعزيزه، من جهة أخرى.

كان غرشون شافير، الباحث الإسرائيلي الذي انتقل إلى الولايات المتحدة، هو الذي نجح في تقديم تحليل وعرض، جذريين وتفصيليين، لخصائص الاستيطان الأصلي الجديد.[٧٨] فعلاوة على الروح الجماعية – التعاونية التي جلبها المهاجرون معهم من العاصفة الثورية في روسيا، لعب النموذج البروسي، الذي طُبّق في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في شرق ألمانيا، دورا مركزيا، أيضا. ففي أعقاب هجرة مزارعين ناطقين بالألمانية إلى المدن والولايات المتحدة، واستبدالهم التدريجي البطيء بمزارعين بولنديين، تداعت حكومة الرايخ الثاني وشرعت في تمويل استيطان عمال «أكثر ألمانية» لفلاحة الأرض في المقاطعات المهددة «عِرقيًا».

وقد استفاد فرانتز أوبنهايمر (Oppenheimer)، عالم الاجتماع الألماني ـ اليهودي المعروف، من هذه التجربة التاريخية. ففي إثر زيارته إلى فلسطين، في العام ١٩١٠، أبدى أوبنهايمر حماسة وإعجابا إزاء «عِرق الأسياد اليهود الجديد» الذي يتزايد ويتعاظم في البلاد ويُحسن التصرف بحزم مناسب في مواجهة العرب.[٧٩] ونظرا إلى أن المنظمة الصهيونية لم تكن تمتلك الوسائل والإمكانيات التي توفرت للحكام الألمان، فقد اقترح على أصدقائه الصهيونيين تبني النموذج الإثني ـ الجماعيّ في العودة إلى الأرض، والذي رأى فيه حلا شاملا لتناقضات الرأسمالية المنفلتة في شتى أرجاء العالم.

تم على خلفية أوضاع الحركة الصهيونية التي كانت تجرجر خطاها متثاقلة، قبول وتبني المشروع التعاوني ـ القومي الطلائعي الذي عرضه عالم الاجتماع، بتعاطف فائق. فقد أثارت فكرة توطين مجموعات تعاونية من المستوطنين فضولا كبيرا فتبنتها المؤسسات الصهيونية على عجل. وبرغم الإخفاقات الأولى، بدأت تتأسس، وإن يكن ببطء، البنية التحتية الاستيطانية، التي ستعرف فيما بعد بالحركة الكيبوتسية. الكيبوتس، درة التاج في تخليص الأرض، ليس ثمرة المثالية المتساوية المستوردة من روسيا والتي شكلت وقودا فكريا للتضحية والاجتهاد،

فحسب، وإنما هو، أيضا، نتاج تاريخي تولّد من حاجة اقتصادية مزدوجة: ١) إنشاء قطاع إنتاجي مغلق في وجه سوق عمل تنافسية (حيث قوة العمل العربية الرخيصة)؛ ٢) استيطان جماعي على أرض يكون الاستيطان النوتي - العائلي فيها إشكاليا بوجه خاص (بسبب وجود سكان محليين بكثافة عالية، نسبيا، وعدائيين في كثير من الأحيان).

نجح المخطط الأولي الذي وضعه أوبنهايمر: لم تكن أرض الكيبوتس أرضا خصوصية منذ البداية، بل أرض «قومية»، فهي ملك الصندوق القومي اليهودي (كيرن كييمت ليسرائيل) التابع للمنظمة الصهيونية العالمية، ولا يمكن بيعها إلى أطراف غير يهودية، إنما يجوز فقط تأجيرها لـ «بني إسرائيل». وبدءا من العام ١٩٠٨، كانت «وزارة الاستيطان في فلسطين»، التي كانت ممثلية للجنة التنفيذية المصغرة في المنظمة الصهيونية، الجسم التنفيذي الذي اشترى، فعليا، الجزء الأكبر من الأراضي. وكان على رأس تلك «الوزارة» آرثر روبين (Ruppin)، الشخصية الموهوبة والمتعددة الأنشطة، الذي اضطلع بالدور الأكبر، أكثر من أي زعيم صهيوني آخر، في زيادة ممتلكات «الأمة» من الأرض.[٨٠]

وأصبحت الحركة الكيبوتسية، التي بقيت على الدوام أقلية نخبوية منذ الحرب العالمية الأولى، وبعد تأسيس نقابة العمال العبريين في أرض إسرائيل في العام ١٩٠٢، بوجه خاص، رأس الحربة في مجتمع المستوطنين الفتيّ. وبفضل كونه «مخلّص» الأراضي الأكثر ديناميكية، تبوأ الكيبوتس مكانة مهيمنة استمرت لأعوام عديدة، حتى بعد إقامة دولة إسرائيل. وزاد دوره الوظيفي الأمني، بوصفه موقعا عسكريا في منطقة حدودية، في تعزيز وترسيخ مكانته النخبوية المميزة. وحتى حرب ١٩٦٧، برزت من بين صفوفه خيرة النخب السياسية، الثقافية والعسكرية، التي حمت منجزاته، ببراعة لافتة. لكنه ألقي في سلة مهملات التاريخ، أكثر أو أقل، بعد استكمال الهدف التاريخي المنشود منه (المستوطنات بعد العام ١٩٦٧ قامت على أيديولوجية من صنف آخر وعلى دعم مالي رسمي).

يجدر أن نعرف أنه ليست فقط الأرض التي تم شراؤها لم يُسمح بإعادتها إلى أياد غير يهودية، إنما أيضًا الكيبوتس ذو نمط الحياة المتساوي، أيضا، لم يوافق على ضم عرب إلى

صفوفه. لم يكن العربي يستطيع، ولا بحال من الأحوال، أن يصبح عضوا في الكيبوتس، وإن حصلت، في وقت متأخر، حالات طلبت فيها فتيات من الكيبوتس العيش سوية مع فلسطينيين - إسرائيليين، فقد أُجبِرن، على العموم، على الانفصال عن التعاونية الطلائعية.[٨١] ومن هنا، فقد شكلت الاشتراكية التعاونية الصهيونية، إحدى الوسائل الأكثر فاعلية في صون مجتمع المستوطنين «النقي»، ليس بممارساته الحصرية فحسب، بل بكونه أيضا نموذجا أخلاقيا يشعّ على مجتمع بأكمله.

ولم ينحصر الصراع من أجل إقصاء العمل العربي من سوق العمل الصهيونية في إنشاء تعاونيات إنتاجية. كانت البلدات الأخرى التي أنشئت، زراعية أم مدينية، جميعها حصرية لليهود فقط. و أطلقت في موازاة السياسة الانفصالية المرسومة هذه، أيضا حملة سياسية ـ أيديولوجية مكثفة، في مختلف الفروع الإنتاجية التابعة للجماعة الصهيونية، تحت شعار «العمل العبري». ومورست ضغوط ثقيلة على المشغلين في جميع القطاعات لمنعهم من تشغيل عمال عرب، ولا بشكل من الأشكال. وفي تلك الأعوام، التي تصاعدت خلالها حملات دعائية في ألمانيا تنادي بطرد اليهود وإغلاق حوانيتهم (Juden raus)، نظمت في فلسطين الانتدابية حملة جماهيرية شاملة تدعو إلى مقاطعة السكان المحليين اقتصاديا. حققت حملات الدعاية في كلتا الحالتين، نجاحا فاق التوقعات: مهاجرون كثيرون قدموا من ألمانيا في الثلاثينيات، ونشأت في الأراضي المقدسة التوراتية سوقان حرّتان منفصلتان، تقريبا - يهودية وعربية.[٨٢]

وكانت النقابة العامة للعمال العبريين التنظيم الأكبر والأساس في الصراع من أجل «العمل العبري». وقد كانت مخصصة لليهود فقط (لم تفتح أبوابها أمام العمال الفلسطينيين - الإسرائيليين إلا في العام ١٩٦٦). ولم تكن هذه محض نقابة مهنية، بل كانت إطارا جامعا أعلى بادرت إلى تأسيس وإنشاء شبكة واسعة من المصانع، أشرفت على إدارة أعمال ومشاريع جماهيرية عامة، قدمت خدمات طبية وبنكية وغيرها. كانت تسمى «شركة العمال» وشكلت مصدر قوة اليسار الصهيونية حتى أواخر السبعينيات من القرن العشرين. وقد أصبحت، خلال الأعوام، أشبه بدولة داخل دولة.

ومن المهم أن نتذكر أن هذا اليسار، سواء السياسي منه أو النقابي المهني، لم يولد، كما اليسار الأوروبي، من رحم الصراع بين رأس المال وبين العمل، وإنما من ضرورات احتلال الأرض وبناء مستعمرة قومية نقية. ولهذا، لم تنشأ في المجتمع الصهيوني، وفي إسرائيل لاحقا؛ أية حركة اشتراكية ـ ديمقراطية ذات قاعدة عمالية واسعة. كانت أخلاقيات اليسار الصهيوني، على الدوام، في داخل المجموعة فقط، على نحو بيّن. ولذا، كان في مقدوره، أيضا، التغني برسائل التوراة واحتضانها من دون أي حرج ومن دون رقابة. والحقيقة هي أن هذا اليسار لم يتبنّ، مطلقا، أي أعراف كونية أصيلة، ولهذا أيضا، بين عوامل أخرى، جاء تحلله السريع جدا من قيم المساواة الاجتماعية كلها، مع انتهاء هيمنته التاريخية في أواخر القرن العشرين.

تكمن فرادة مشروع الاستيطان الصهيوني، قياسا بسيرورات استيطانية أخرى، في حقيقة أن الجهة التي تولت تنفيذه والإشراف عليه كانت حركة قومية لم تكن، في بداياتها، تابعة، سياسيا واقتصاديا، إلى دولة أم إمبريالية.[٨٣] حتى العام ١٩١٨، كانت عمليات الاستيلاء على الأراضي تتم بدون أية مساعدات من السلطات المحلية، بل رغما عنها في بعض الأحيان. وكان الانتداب البريطاني، فقط، هو الذي وفّر مظلة سياسية وعسكرية غطّت على توسّع الاستيطان الصهيوني وأتاحته. وحتى هذا جرى تحت تقييدات غير قليلة. وكان الدافع المركزي في الاستيطان الصهيوني، أيضا، مختلفا عنه في المشاريع الاستيطانية الأخرى، إذ لم يشكل دافع الربح الاقتصادي عنصرا محفزا أساسيا. كانت الأرض الفلسطينية غالية الثمن وارتفعت أسعارها، أكثر فأكثر، كلما زادت الحركة الصهيونية في الشراء منها. لكن عمليات الاستملاك، في حد عينها، كانت، هي الأخرى، إشكالية ومختلفة جدا عما كان في المشاريع الاستيطانية الأخرى. فجزء من الأراضي لم يكن بملكية خصوصية خالصة، بل شارك المجتمع القروي بأكمله في فلاحته (مشاع). أما الأراضي التي كان في الإمكان بيعها فكانت عِزَبا كبيرة يمتلكها أفندية أثرياء كانوا يسكنون بعيدا عنها. ولذا، فإن شراءها كان يستوجب طرد العمال الذين كانوا يعملون فيها ويقيمون عليها، وهو ما جرى تنفيذه فعليا (كان إسحق إبشتاين قد كشف عن طريقة السلب هذه وحذر من مغبتها).

تمثل «الإصلاح الزراعي» الزاحف الذي جرى في فلسطين بين الأعوام ١٨٨٢ - ١٩٤٧، كما في مناطق أخرى من العالم، في نقل ملكيات على أراض من أيدي أفراد (مجموعة قليلة العدد) إلى أيدي كثيرين (مجموعة كبيرة العدد)، لكنه كان ـ في هذه الحالة ـ انتقال ملكية الأرض من سكان أصليين إلى مجموعة من المستوطنين. هكذا أقيمت، حتى العام ١٩٤٧، ٢٩١ بلدة زراعية يهودية مزدهرة. ومع هذا، ينبغي أن نتذكر أنه حتى العام ١٩٣٧، كانت المؤسسات الصهيونية قد اشترت ما مجموعه نحو ٥ بالمئة من إجمالي الأراضي الخصوصية التي كان يمكن فلاحتها في حدود فلسطين الانتدابية، وكانت، بشكل أساس، في منطقتي الساحل والمروج. ولدى الإعلان عن تقسيم البلاد، في العام ١٩٤٧، كانت المؤسسات الصهيونية تمتلك ٧ بالمئة فقط من الأراضي الزراعية و١١ بالمئة من إجمالي مساحة البلاد.

كتب دافيد بن غوريون في مفكرته الشخصية، عشية صدور القرار في الأمم المتحدة: «العالم العربي، عرب أرض إسرائيل بمساعدة دولة عربية واحدة أو بمساعدة بعض الدول العربية، وربما جميعها.... قد يهاجمون «الييشوف».... ينبغي... حماية اليبشوف والمستوطنات، واحتلال البلاد، كلها أو جلّها، والإبقاء على الاحتلال حتى التوصل إلى تسوية سياسية موثوقة».[٨٤]

صحيح أن هذا السياسي البراغماتي تنبأ بها بعد ١٩٦٧، أكثر بكثير مما بها بعد ١٩٤٨، لكن الحرب التي اندلعت في أواخر الأربعينيات، وكذلك سياسة الأراضي التي اعتمدت في أعقابها، بصورة أساسية، هي التي أفضت إلى تغيير ميزان التملك والسيطرة على الأرض، تغييرا مطلقا.

من الاستيطان الداخلي إلى الاستيطان الخارجي

تلقى الجمهور الصهيوني، بفرح غامر، قرار الأمم المتحدة في العام ١٩٤٧ بشأن تقسيم فلسطين وإقامة دولة يهودية. نحن الآن على بُعد عامين ونصف العام من المذبحة الكبيرة ضد يهود أوروبا وعشرات الآلاف من اللاجئين الممنوعين من الهجرة لا يزالون في معسكرات مؤقتة، وخاصة في ألمانيا (مؤلف الكتاب الذي بين أيديكم ولد وترعرع في أحدها). كان من المريح للدول الغربية التخلص منهم بواسطة توجيههم نحو الشرق الأوسط. وكانت تلك

الفرصة الذهبية بالنسبة للصهيونية المتعثرة. منذ العام ١٩٤٢، موعد إقفال الحدود الأميركية، وحتى العام ١٩٤٧، قدِم إلى البلاد، رغم الملاحقات المتشددة، نحو نصف مليون فقط من المهاجرين وبلغ تعداد السكان اليهود فيها نحو ٦٣٠ ألف نسمة، بينما بلغ تعداد السكان المحليين، في ذلك العام، أكثر من مليون و٢٥٠ ألف نسمة!

كان رفض العرب تأييد تقسيم بلادهم والاعتراف بالدولة اليهودية منطقيا ومفهوما، وإن يكن قد تبين، بأثر رجعي، أنه كان غير مجدٍ. قليلة هي المجموعات السكانية في العالم التي يمكنها قبول المخاطرة باستيطان أغراب جشعين إلى الأرض يقتطعون، ببطء وبالتدريج، من أراضيها، يرفضون السكن معها سوية، بل ويتطلعون إلى إنشاء دولة قومية خاصة بهم. وهذا، ناهيك عن أن التقسيم الذي أقرته الأمم المتحدة منح المليون وربع المليون «الأصلانيين» نحو ٤٥ بالمئة من الحيز، فيما وُعِد المستوطنون بنحو ٥٥ بالمئة منه. وحتى وإن كان جزء من المساحة اليهودية صحراويا، إلا إنه عند أخذ الموازين الديمغرافية بالحسبان، فليس ثمة شك في أنه من غير الممكن اعتبار التقسيم عادلا، وخاصة في نظر أولئك الذين تعرضوا للغبن والإجحاف.

وكان ضربا من العبث واللامعقولية، أيضا، من وجهة نظر سكان فلسطين القدامى، أن التقسيم الأصلي، طبقا لقرار الأمم المتحدة، قضى بأن يبقى نحو ٤٠٠ ألف منهم؛ أي نحو الثُلث، سوية مع أراضيهم الشاسعة، في نطاق الدولة اليهودية. يا لسخرية الأقدار: لولا حرب العام ١٩٤٨، التي كان الزعماء العرب هم الذين بادروا إليها وشنّوها، حقا، لكان من المفترض أن تشمل دولة إسرائيل، لدى إنشائها، أقلية كبيرة كانت ستكبر أكثر وتتعاظم بمرور الأعوام فتلغي، في منتهى الأمر، طابعها الانفصالي، أو تشكل تهديدا لمجرد وجودها. من الصعب التصور بأنه كان من الممكن أن تبادر مؤسسات الدولة الجديدة إلى تنفيذ عمليات طرد وتهجير جماعية وشاملة من غير مواجهة عسكرية، كما أن من غير المنطقي الافتراض بأن آلاف العرب كانوا سيهربون لولا المعارك الضارية.

لقد جهد الخطاب الصهيوني، لأعوام طويلة، في محاولة إقناع العالم، وخاصة أوساط الأتباع والمريدين المتعاطفين، بأن جميع العرب هربوا بتأثير حملة الدعاية الخبيثة وسيئة النوايا التي شنها زعماؤهم، لكننا أصبحنا نعرف منذ صدور مؤلفات سمحا فلابان، بيني موريس،

إيلان بابه وآخرين،[85] أن الأمر لم يكن كذلك حقا – لن يوصِ زعماء السكان المحليين بالمغادرة والفرار، قطعيا، ومن المؤكد أن النكبة لم تقع جراء نصائح «الزعماء». كثيرون هربوا لأنهم خافوا، وشجعتهم القوات اليهودية على هذا بطرق شتى (أنظروا خاتمة هذا الكتاب، على سبيل المثال)، بينما حُمّل آخرون، بأعداد غفيرة وبصورة مباشرة، على شاحنات أوصلتهم إلى أبعد ما أمكن. أكثر من ٤٠٠ قرية تم هدمها بالكامل، نحو ٧٠٠ ألف من سكان البلاد؛ أي أكثر من مجموع السكان اليهود في ذلك الوقت، أصبحوا لاجئين بلا بيوت.

الجدل الدائر في الأعوام الأخيرة مُحاولا الحسم في ما إذا كانت الأغلبية اختارت المغادرة «طوعا»، أم جرى طردها وتهجيرها بالفعل، هو جدل مهم، في رأيي، لكنه ليس حاسما. كذلك النقاش حول ما إذا كان قد جرى تطهير «عِرقي» منهجي، أم عفوي وجزئي فقط، له أهمية تاريخية ودعائية، لكنه أقل أهمية في سياق الموقف الأخلاقي المبدئي ـ عائلات اللاجئين التي هربت من الرصاص المتطاير حولها، أو من القذائف المتساقطة بجوارها، يُفترض أن يُضمن لها حق إنساني أساس في العودة إلى بيوتها، مع انتهاء القتال والمعارك. من المعروف، وليس ثمة خلاف بحثيّ في هذا، أنه منذ العام ١٩٤٩، رفضت إسرائيل بإصرار قبول عودتهم، رغم أن غالبيتهم لم تشارك في القتال.[86] وفي موازاة هذا الرفض المطلق، القاطع، سارعت إسرائيل في العام ١٩٥٠ إلى سن قانون العودة الذي يتيح لكل من يثبت أنه يهودي ـ حتى لو كان مواطنا كامل الحقوق في وطنه ولا يتعرض هناك لأية ملاحقة بجريرة أصله أو دينه ـ الهجرة إلى إسرائيل والحصول فيها، بصورة فورية، على المواطنة الكاملة (بل والعودة فيها بعد إلى موطنه الأصلي دون أن يفقد، إطلاقا، أيا من حقوقه في «وطنه التاريخي»).

استطاعت إسرائيل الفتية في الحرب، كذلك، إجراء تعديلات جدية على الحدود التي رُسمت لها في قرار الأمم المتحدة. المناطق التي تم احتلالها حديثا لم تجر إعادتها مع التوقيع على اتفاقيات الهدنة، بل جرى ضمها على الفور. وينبغي أن نتذكر أنه رغم قبول المؤسسات الصهيونية بفكرة التقسيم وإقامة دولة يهودية، ليس صدفة أن حدودها لم تُذكر في وثيقة الاستقلال. وأصبحت إسرائيل مع انتهاء الحرب، تستحوذ على ٧٨ بالمئة من أرض فلسطين الانتدابية؛ أي من «أرض

إسرائيل الغربية».[87] لكن المعجزة الحقيقية التي تمنّتها الدولة الجديدة، أكثر بكثير من توسيع الحدود، كانت «اختفاء» العرب، حتى وإن لم تكن قد خططت لها.

بالرغم من هروب وطرد ٧٠٠ ألف فلسطيني، نجح ١٠٠ ألف، بأعجوبة، في البقاء في مواقعهم طوال فترة الحرب، وعاد نحو ٤٠ ألفا إلى بيوتهم إبان تطبيق اتفاقيات الهدنة، أو نجحوا في التسلل عائدين، بعد ذلك مباشرة. تحول هؤلاء العرب «السعداء»، يوما تلو الآخر، إلى أقلية في وطنهم، حصلوا على المواطنة الإسرائيلية حقا ـ قرار الأمم المتحدة بشأن التقسيم نص على ذلك، صراحة ـ لكن فُرض على أغلبيتهم حُكم عسكري صارم متشدد استمر حتى نهاية العام ١٩٦٦. وبهذه الطريقة، تم فصلهم عن السكان اليهود المهاجرين الذين كانوا يتزايدون باستمرار، إلى جوارهم، فظلوا معزولين في نطاق بلداتهم ولم يُسمح لهم بالخروج منها إلا بتصاريح عسكرية. فُرضت قيود صارمة على تحركاتهم وتنقلاتهم وكان احتمال عثورهم على أماكن عمل بعيدة عن بيوتهم يؤول إلى الصفر. هذه الوضعية، فضلا عن التشريعات القانونية الموجَّهة التي تمنع الزواج المدني بين المصنَّف يهوديا وبين غير اليهودي، أتاحت للدولة الصهيونية مواصلة تطبيق سياسة الاستيطان «الإثني» النقي، بنجاح ملفت.[88]

بدأ الاستيلاء العفوي من جانب سكان الكيبوتسات على الحقول المهجورة التابعة لجيرانهم الذين هَربوا أو طُردوا، إبان المعارك التي دارت خلال حرب العام ١٩٤٨، وتولى المزارعون الجدد جني المحاصيل الوافرة منها. وقبل انتهاء الحرب، حتى، أقيمت بلدات تجاوزت حدود التقسيم بلغ عددها ١٣٣، حتى آب من العام ١٩٤٩. وبعد ذلك بوقت قصير، بدأت عملية التأميم الكبرى لأراضي الغائبين وأراضي الغائبين ـ الحاضرين (اللاجئون الذين بقوا في مناطق السيادة الإسرائيلية لكنهم مُنعوا من العودة إلى بيوتهم). وبواسطة قانون أملاك الغائبين، الذي سُنّ في العام ١٩٥٠، جرت مصادرة نحو مليونيّ دونم، شكلت نحو ٤٠ بالمئة من مجموع الأراضي العربية الخصوصية. كما نُقلت، أيضا، جميع أراضي الدولة في عهد الانتداب البريطاني (١٠ بالمئة) إلى سلطة الدولة الإسرائيلية. وفي ختام هذه العملية، كان قد جرى مصادرة ثُلثيّ أراضي الفلسطينيين ـ الإسرائيليين، ورغم أنهم أصبحوا يشكلون،

في نهايات القرن العشرين، نحو ٢٠ بالمئة من مواطني إسرائيل، لم يتبق في حوزتهم سوى ٣,٥ بالمئة فقط من مساحة الدولة في حدود ١٩٦٧.[٨٩]

حصلت عمليات «تخليص الأرض»، «تجفيف المستنقعات» و«إحياء القفر»، منذ أواخر الأربعينيات، على حقنة تشجيعية جديدة وأوكلت مهمة إدارتها، منذ الآن، إلى السلطات الرسمية. تم نقل جزء من الأراضي، بأثمان رمزية، إلى ملكية الوكالة اليهودية و«الصندوق القومي اليهودي» (كيرن كييمت ليسرائيل)، وكلتاهما منظمتان غير إقليميتين (تعملان من خارج حدود الدولة الإقليمية ـ المترجمان) يحظر دستوراهما نقل ملكية على أراض لمن لا يُصنَّف يهوديا. وهكذا، أصبح جزء كبير جدا من الأراضي المُصادَرة مُلكا ليس لمواطني الدولة الحديثة العهد، وإنما أصبح ملكا رسميا ليهود العالم قاطبة. وعمليا، لا يزال ٨٠ بالمئة من أراضي دولة إسرائيل تحت حظر البيع لغير اليهود، حتى اليوم.[٩٠]

أصبح «تهويد البلاد» منذ الآن، إذن، الشعار الشرعي الذي حل، رويدا رويدا، مكان شعار «تخليص الأرض» وأصبح موضع إجماع اليسار واليمين، على حد سواء. وفي وقت لاحق، برز مصطلح «تهويد الجليل» على خلفية وجود الأغلبية العربية التي واصلت العيش في شمال البلاد. وبما أن عدد السكان في إسرائيل تضاعف خلال ثلاثة أعوام، منذ ١٩٤٩، بفضل الهجرة الواسعة، فقد كان مستطاعا توطين عشرات الآلاف من السكان الجدد في الأراضي التي تم إخلاؤها. حظيت الكيبوتسات، الموشابيم، وبلدات التطوير بدرجة أقل، بمساحات وافرة من الأراضي، مجانا. حتى العام ١٩٦٤، أنشئت ٤٣٢ منها، كان بينها ١٠٨ كيبوتسات.[٩١] أغلبية هذه الكيبوتسات أنشئت في «المناطق الحدودية» على طول الحدود، بقصد منع تسلل لاجئين عرب (أطلق عليهم آنذاك اسم «المتسللون»)، الذين أرادوا العودة إلى قراهم، أو استعادة بعض من ممتلكاتهم التي اضطروا إلى تركها. بل عبر بعضهم الحدود، أيضا، بغية المس بسالبيهم، انتقاما. (في العام ١٩٥٢ وحده قتل ٣٩٤ منهم، كما أصيب غير قليل من المستوطنين الجدد). وكان من الصعب على اللاجئين الفلسطينيين تذوّت حقيقة وجود حدّ يفصل بينهم وبين قراهم، بيوتهم وحقولهم. كما لم يكن وجود الحدّ أمرا مفروغا منه بالنسبة إلى كثيرين من الإسرائيليين، أيضا.

بدا خلال الأعوام الممتدة من ١٩٤٨ حتى ١٩٦٧، ظاهريا، كأن إسرائيل رضيت بخطوط الهدنة، التي تم الاتفاق والتوقيع عليها في العام ١٩٤٩، وقبلت بها حدودا نهائية، وأن التعطش الشديد الذي استبد بالحركة الصهيونية لإقامة كيان يهودي سيادي ارتوى، قولا وفعلا. فقد اعترفت بدولة إسرائيل أغلبية دول العالم، رغم عدم اعتراف جاراتها العربية، فتواصلت الهجرة اليهودية المكثفة إليها طيلة الخمسينيات، من دون أي عوائق. واستطاعت أن تستوعب، في الوقت ذاته، الناجين من الهولوكوست في أوروبا، الذين لم يُسمح لهم بالهجرة إلى الولايات المتحدة، وقسما كبيرا من اليهود ـ العرب، الذين دفع بهم الصراع مع إسرائيل وتصاعد المد القومي - الذي لم يحسن التصرف بعلمانية وتسامح ـ إلى خارج بلادهم، على وجه السرعة.

وحالت الطاقات الجبارة التي بُذلت في تنظيم المجتمع الجديد، اقتصاديا وثقافيا، وكذلك الحاجة إلى إتمام التوطين في ٧٨ بالمئة من أراضي فلسطين القديمة، دون نشوء وحدوية تطالب بمواصلة الاستيلاء والتملك على كامل أرض الآباء. فباستثناء شبيبة بيتار، حركة الشبيبة في اليمين الصهيوني، التي استمرت تردد، بحماسة شديدة، قصيدة زئيف جابوتنسكي من «ضفتان لنهر الأردن، هذه لنا وتلك أيضا»، لم يبرز في التربية القومية أي خطاب فظ وواضح بشأن التطلع إلى تجاوز حدود دولة إسرائيل وتوسيعها. وبدا أنه بدأت تتبلور، خلال الأعوام الـ١٩ الأولى من عمر الدولة، ثقافة إسرائيلية جديدة تمحورت وطنيّتها، على نحو أبرز وأهم، حول اللغة، وحول الثقافة، وحول المناطق التي كان اليهود قد استوطنوا فيها.

وإلى جانب ذلك، يجدر ألا ننسى أن تدريس التوراة في جميع المدارس الرسمية بقي يشكل محورا مركزيا في صياغة وتصميم المخيال القومي ـ الإقليمي لدى أطفال وأولاد إسرائيل كافة (باستثناء الوسطين الحريدي والعربي). فقد كان كل تلميذ يعرف أن القدس، مدينة داود، تئن تحت احتلال العرب، كما كان كل خريج من جهاز التعليم الإسرائيلي يدرك أن مغارة المكفيلا (الحرم الإبراهيمي الشريف)، مرقد قبور «الآباء»، تستخدم مسجدا إسلاميا. وساد، في كتب تدريس الجغرافيا، ميل نحو تجاهل خطوط

الهدنة مقابل تأكيد حدود الوطن التاريخي «الطبيعية الواسعة».[٩٢] وبقيت «أرض إسرائيل» الخرافية تعشش، بصمت مطبق، في علّيّة الوعي الصهيوني، رغم عدم ترجمتها إلى دعاية سياسية يومية.

لم تعتبر خطوط الهدنة، في حدّ ذاتها، حدودا نهائية في نظر الجمهور الإسرائيلي بأسره. وباستثناء اليمين الصهيوني، الذي واصل أحلام يقظته حول أرض إسرائيل الكبرى، وحزب «أحدوت هعفودا» في اليسار الصهيوني الذي ظل «طامعًا بالأرض» على الدوام،[٩٣] حصل انقسام تبعا للأجيال، كانت عالمة الاجتماع الإسرائيلية أدريانا كامب Kemp قد أشارت إليه من قبل.[٩٤] فقد تولدت لدى الجيل الأصلاني، الذي ترعرع في أجواء المحاولات الدائمة والحثيثة للاستيطان في فلسطين الانتدابية في العشرينيات والثلاثينيات، ديناميكية ذهنية رفضت الاعتراف بوجود حواجز أو عوائق إقليمية. تبنى الشبان، الذين كان موشيه دايان ويغئال ألون أبرز ممثليهم، قومية يمكن تسميتها إثنو - حيزيّة. وقد كان هؤلاء، في حرب العام ١٩٤٨، خيرة المقاتلين وتميزوا بتوليهم مناصب قيادية، فضلا عن نهجهم الحازم، المتشدد والمنفلت في إخلاء القرى العربية بصورة جارفة.

لم يكن هذا الجيل المقاتل راضيا عن اتفاقيات الهدنة. فقد كان يتملكه الشعور بأن الجيش الإسرائيلي الفتي كان قادرا، لو أتيح له المجال فقط، على مواصلة التوغل في قلب سيناء، بل واحتلال الضفة الغربية بسهولة فائقة.[٩٥] ولهذا، درج مقاتلون سابقون على قطع الحدود في أعمال مغامرة شكلت تحديا لخطوط الحدود «الضيقة والمصطنعة». ومن تلك، كانت الحملات الليلية إلى مدينة البتراء النبطية، والتي أصبحت بمثابة أيقونة لدى العديد من أبناء الشبيبة، بل وأوقعت ضحايا استحالوا، بين ليلة وضحاها، أبطالا ثقافيين.[٩٦] وردا على تسلل «المتسللين» الفلسطينيين، أقيمت الوحدة ١٠١ بقيادة أريئيل شارون، التي تجاوزت الحدود دونما رادع واعتدت على القرى والمخيمات التي اشتبهت بأنها تشكل قواعد انطلاق لهم. ونظر إسرائيليون كثيرون إلى الحدود باعتبارها مناطق حدودية أكثر مرونة من حدود جدية وثابتة.[٩٧]

ولكن، كانت تلك حرب سيناء في العام ١٩٥٦ التي كشفت طبقات مفاجئة من الخيال الإقليمي لم تكن قد ظهرت بصورة جدية على السطح السياسي خلال فترات الهدوء. فقد

ولّد تأميم قناة السويس، بقرار الزعيم المصري جمال عبد الناصر، تحالفا حربيا بين بريطانيا وفرنسا وإسرائيل بغية غزو مصر وإسقاط نظامه. وقد كان هذا أحد المنعكسات الكولونيالية الأوروبية القديمة، رأت إسرائيل أنه من المناسب الانضمام إليه، بذريعة وضع حد لتسلل المتسللين إلى مناطقها.

وقد عقد لقاء تحضيري سري في العام ١٩٥٦ في إحدى ضواحي باريس (Sèvres)، شارك فيه رئيس حكومة إسرائيل، دافيد بن غوريون، رئيس حكومة فرنسا، جي موليه (Mollet)، ووزير الخارجية البريطانية سلوين لويد Selwyn-Loyd. وخلال المداولات، عرض بن غوريون خطة جسورة لإعادة تنظيم الشرق الأوسط من جديد. فقد رأى بن غوريون أنه مع تحقيق النصر العسكري، يجدر تقسيم المملكة الأردنية إلى قسمين: يُمنح العراق، الذي كان لا يزال مؤيدا لبريطانيا، الضفة الشرقية لقاء تعهد بتوطين اللاجئين الفلسطينيين فيها، بينما تحصل إسرائيل على الضفة الغربية وتجعله إقليما ذا حكم ذاتي جزئي. كما اقترح، أيضا، إزاحة الحد الشمالي الإسرائيلي حتى نهر الليطاني، بل وضم مضيق تيران وخليج إيلات إليها، أيضا.[٩٨]

لم يعُد مؤسس الدولة إلى الرؤية الإقليمية التي كان يتبناها في العام ١٩١٨، لأنه كان مستعدا هذه المرة، استعدادا حقيقيا وصادقا، للتخلي عن إمارة شرق الأردن. غير أن رؤيته حيال جنوب سيناء تضمنت عنصرا جديدا: ففي فترة شبابه، لم يعتبر الاشتراكي القومي المنطقة الواقعة إلى الغرب من وادي العريش جزءا من أرض إسرائيل. ولكن خلال رحلته الجوية إلى باريس، ولم يكن الأمر صدفة، انكب على قراءة كتب تاريخية تعتمد على الجغرافي البيزنطي بروكوبيوس: فقد عثر في مؤلفات هذا على إشارة إلى مملكة يهودية في جزيرة تيران أطلق عليها اسم «يوطفات».

منح الانتصار العسكري السريع في شبه جزيرة سيناء الزعيم ابن السبعين عاما حيوية وقوة كبيرتين جعلتاه يعلن، جهارا، أن تعطشه الإقليمي لم يرتو، قطّ، رغم شيخوخته. فقد كتب في الرسالة التي وجهها إلى لواء الجيش الإسرائيلي الذي احتل شرم الشيخ: «ستكون إيلات، ثانية، الميناء العبري الأول في الجنوب، وستعود يوطفات، المسماة تيران، لتكون جزءا

من مملكة إسرائيل الثالثة».[99] وكما اعتبر، في العام ١٩٤٨، ضم المناطق التي تم احتلالها في ما وراء حدود التقسيم صيرورة قومية «طبيعية»، هكذا بالضبط اعتبر رئيس الحكومة المتحمس احتلال سيناء عملية تحرير لأجزاء حيوية من الوطن. وكلما نشأت وضعية دولية يمكن أن يصطدم فيها الحلم بالقوة، عادت وجهة النظر «الأرض إسرائيلية»، باهتياج، إلى مركز العمل البراغماتي.

في ١٤ كانون الأول ١٩٥٦، بعد أكثر من شهرين على انتهاء المعارك، أقيمت المستوطنة الإسرائيلية الأولى في شرم الشيخ، وأطلق عليها اسم «أوفير»، من اللغة العبرية التوراتية.[100]

كان الجيش الإسرائيلي قد شرع في الانسحاب من بعض أجزاء سيناء، غير أن موشيه دايان، رئيس هيئة أركان الجيش والمبادر إلى المشروع، كان لا يزال واثقا من أن في الإمكان الاستيطان على طول ضفتي البحر الأحمر. أجرى رئيس الحكومة زيارة إلى قرية الصيادين الجديدة وألقى، خلالها، خطابا حول الرؤية الاستيطانية اليهودية. وتولد الأمل في إنشاء المزيد من المستوطنات على طول الساحل.

وأقيمت، في الوقت ذاته، مستوطنة ثانية في رفح، جنوب قطاع غزة. استوطن جنود «الناحال» («الشبيبة الطلائعية المحاربة») في قاعدة عسكرية مهجورة وشرعوا في حرث ألف دونم من الأرض. كانت النية تتجه نحو إنشاء سريع لسلسلة من المستوطنات تفصل قطاع غزة عن سيناء وتجعله منطقة إسرائيلية. وجرى التخطيط، أيضا، لأن تقوم نواة من حركة «الحارس الشاب» («هشومير هتسعير») بإنشاء قرية صيادين على الشاطئ الرملي الأبيض. وكان موشيه دايان منفّذ الجوانب العملانية في الحملة الاستيطانية هذه، ولذا فقد حظي بدعم سياسي تام من خصمه الأبدي، يغئال ألون. وأعلن الزعيم الشاب والواعد لليسار الصهيوني، بثقة تامة:

> إذا كنا مستعدين، بقرار حازم، للدفاع عن غزة.... فأنا على ثقة أكيدة بأن مدينة شمشون ستظل مدينة إسرائيلية، جزءا من دولة إسرائيل وملكا لها. هذه السياسة تتناغم مع حقنا التاريخي على القطاع، مع مصالحنا الوجودية ومع المبدأ الذي هو سراج ينير طريقنا – مبدأ الأرض الكاملة غير المنقوصة.[101]

لكن مشروع الاستيطان الأول في ما وراء خطوط الهدنة التي ارتسمت في العام ١٩٤٩ تلقى صفعة مدوية. فقد وضع قرار الأمم المتحدة القاضي بالانسحاب من كامل شبه جزيرة سيناء، فضلا عن الضغط الأميركي ـ السوفياتي، حدا لآمال بن غوريون وشركائه الشباب في إقامة مملكة إسرائيل الثالثة. وأكثر من هذا، فقد أدى الانسحاب السريع والاضطراري إلى فتور حماسة الضم والإلحاق وبدا كأنما تعلمت إسرائيل الدرس وانعطفت نحو كبح جماح الغريزة الاستيطانية التي ميزت، حتى الآن، نشأتها وتبلورها. صحيح أن الحدود لم تكن هادئة تماما خلال «العقد الذهبي»، بين ١٩٥٧ و١٩٦٧، لكن إسرائيل ألغت، مع انتهائه، الحُكم العسكري عن مواطنيها العرب وتولدت أجواء من التطبيع النسبي في أشكال وجود الدولة الإسرائيلية في الشرق الأوسط. وربما يكون انضمام إسرائيل إلى «النادي النووي»، آنئذ، قد بعث، هو أيضا، قليلا مِن الأمن والسكينة لدى النخب السياسية والعسكرية الإسرائيلية.

«من بين الحروب العربية ـ الإسرائيلية جميعها، كانت حرب حزيران ١٩٦٧ الوحيدة التي لم يكن أي طرف راغبا فيها. لقد نجمت الحرب عن انزلاق أزمويّ لم تستطع إسرائيل، أو أي من أعدائها، لجمه».[١٠٢]

إن هذا التشخيص التاريخي الدقيق والمكثف صاغه الباحث في النزاع الإسرائيلي – العربي آفي شلايم. ويمكننا فقط أن نضيف: بالرغم من الرأي السائد اليوم بأن عبد الناصر لم يرغب في الحرب وأن جنرالات الجيش الإسرائيلي ساهموا، بشكل غير مباشر، في نشوبها، إلا إنه من الصعب دحض الاستنتاج القائل بأنه كان المسؤول الأساس عنها، إلى حد كبير. وحقيقة أن مصر قد «عوقبت»، في أعقاب حرب ١٩٥٦، دونما ذنب ارتكبته ـ بأن أرغمت على تجريد سيناء من السلاح والقبول بنشر قوات طوارئ دولية فيها ـ ليس فيها ما يشكل مبررا تاريخيا للعربدة الحربجية المهددة، لكن الجوفاء، التي صدحت بها وسائل الإعلام المصرية. فقد وقع الزعيم المصري في الشرك الذي كان نصبه بنفسه، بينما أحسن الجيش الإسرائيلي استغلاله.[١٠٣]

صحيح أن إسرائيل، ابنة التسعة عشر عاما، حققت حسما عسكريا مدهشا، لكنها وقعت، من جراء ذلك، في شرك أكبر. صحيح أنها لم تبادر إلى الحرب، ولم تخطط مسبقا لاحتلال «مناطق أرض إسرائيل التي ضاعت منها» في العام ١٩٤٨ (وإن تكن قد احتفظت، دوما،

بخطط طوارئ لمثل هذا الاحتمال)، لكن ليس من الخطل أن نضيف أنه ليس صدفة أنها نجحت، في نهاية الأمر، في احتلال هذه المناطق كليا.

أسكرت فرحة النصر التي استبدت بالإسرائيليين كثيرين بينهم ومنحتهم، منذ ذلك الوقت فصاعدا، شعورا عميقا بأن كل شيء ممكن منذ الآن. الشعور بالحصار، الذي ولدته خطوط الهدنة، أو «حدود أوشفيتز» ـ الوصف المنسوب إلى وزير الخارجية الإسرائيلية آبا إيبان ـ تبدل بحلم عن مناطق واسعة، عن عودة إلى مناظر غابرة، عن سمو روحاني توراتي، عن صورة إمبراطورية يهودية تعيد إلى الأذهان مملكة داود وسليمان. وشعر قطاع واسع ومهم من المجتمع الإسرائيلي بأنه قد حظي، أخيرا، منذ الآن، بامتلاك أرض الوطن التي وجّهت الرؤية الصهيونية الخيال القومي نحوها، منذ نشأتها تقريبا. وبالفعل، أصدرت الحكومة الإسرائيلية، في العام ١٩٦٧، أمرا إلى مركز الخرائط الإسرائيلي بعدم التأشير، أكثر، على خطوط الهدنة، «الخط الأخضر»، على خرائط الدولة. وبهذا، توقف الطلاب في إسرائيل، منذ الآن، عن التعرف إلى الحدود «المؤقتة» السابقة.

أعلن موشيه دايان فور احتلال القدس الشرقية، مباشرة، وقبل أن تضع الحرب أوزارها: «ها قد عُدنا إلى أقدس مواقعنا، عُدنا كي لا ننفصل عنها، إلى الأبد. وها نحن نمدّ إلى جيراننا العرب، في هذه الساعة، بل بقوة أكبر في هذه الساعة، يدنا إلى السلام.»[١٠٤] ولا عجب، إذن، في أن الكنيست قد صوّت، يوم ٢٨ حزيران، في غمرة النشوة والافتتان، على ضم القدس الشرقية وضواحيها، معلنا، إلى جانب ذلك، بأن مقصده هو السعي نحو السلام والمفاوضات المباشرة مع جميع أعداء إسرائيل، لقاء إعادة مناطق في سيناء والجولان. من الصعب أن نتخيل، اليوم، أنه كان من الممكن أن يخطر في بال شخصيات إسرائيلية رزينة ومتعقلة أن الزعماء العرب، وقد أذلتهم الهزيمة، يمكن أن يقبلوا بالدخول في مفاوضات سلام صادقة وحقيقية مع إسرائيل، لا سيما حيال ضم «القدس» العربية والإسلامية إلى دولة اليهود، قانونيا. لكن هذا هو المنطق الإسرائيلي ـ الصهيوني الذي ساد في صيف العام ١٩٦٧، وكما يبدو فإن جزءا كبيرا منه ما زال قائما، حتى كتابة هذه السطور.[١٠٥]

وفي أيلول ١٩٦٧، صدر «البيان من أجل أرض إسرائيل الكاملة». وكان الموقّعون عليه،

أساسا، أشخاصا معدودين على حركة العمل، لكن كان بينهم أيضا بعض المنتمين إلى اليمين الصهيوني. وأعلن كبار مثقفي الجيل، بصورة احتفالية: «أرض إسرائيل، منذ الآن، في يد الشعب اليهودي... نحن ملزمون بالوفاء لكمال بلادنا...، وليس من حق أية حكومة في إسرائيل التنازل عن هذا الكمال.»[١٠٦] وتجند شعراء، مثل نتان ألترمان ويعقوب أورلاند وأوري تسفي غرينبرغ، من أجل كمال الوطن. وائتلف كتاب مرموقون، مثل شاي (شموئيل يوسف) عجنون وحاييم هزاز ويهودا بورلا وموشيه شامير، مع شخصيات أمنية وعسكرية ـ مثل، إيسر هارئيل، رئيس «الموساد» سابقا، والجنرال أبراهام يافيه ـ لمنع السياسيين من الانسحاب، أبدا. بل تحالف عدد من البروفسورات الحائزين على أوسمة وصيت ذائع، مثل دوف سدان وأهرون فيش، مع محاربي غيتو وارسو سابقا، مثل إسحق تسوكرمان وتسفيا لوبتكين، من أجل تشجيع الاستيطان في جميع أجزاء أرض إسرائيل. وثمة كثيرون آخرون كانوا يفكّرون مثلهم، لكنهم فضلوا عدم إصدار تصريحات زائدة يتعين أن تكون مفهومة ضمنا. وطغى التقليد طويل المدى بأن «لا حديث عن خرائط» جهرا على غالبية النخب السياسية، الاقتصادية والثقافية.

مكّن انتصار إسرائيل، كما هو معروف، من الاستيلاء على شبه جزيرة سيناء، غزة، هضبة الجولان وعلى الضفة الغربية، التي شملت القدس الشرقية. وأفلحت إسرائيل في «التحرر» من سيناء بعد نحو عقد من الزمن، وتحديدا بعد حرب دامية في العام ١٩٧٣ وبفضل تدخل فعّال من الرئيس الأميركي جيمي كارتر (Carter). أما تحررها من الجولان، الضفة الغربية ومن القدس، فلم يحظ بعد بمخلّص خارجي. وهذا، ناهيك عن أن مؤسسات يهودية مؤيدة للصهيونية، كانت تحافظ حتى الحرب الخاطفة في ١٩٦٧ على علاقة فاترة تجاه إسرائيل الصغيرة والضعيفة، أصبحت، منذ الحرب فصاعدا، أكبر مؤيدي وداعمي إسرائيل الكبرى والقوية.[١٠٧] وهكذا، معتمدة على الدعم المالي والسياسي من «يهود الشتات»، القلقين والحريصين على ممتلكاتهم الموسعة في ما وراء البحار من غير أية رغبة في العيش فيها حقا، بدأت دولة إسرائيل تغوص في وحل مُغرق من الاحتلال والاضطهاد المتواصلين. مستوطنات تقام وتتكاثر، تنمو وتترعرع، ونظام عسكري يطبق صيغة الأبارتهايد «المعتذر»، ليس من العسير إطلاقا سبر أغوار منطقه التاريخي - أصبحت جزءا بنيويا راسخا في نسيج الكينونة الإسرائيلية.

في العام ١٩٦٧، لم يحالف دولة إسرائيل الحظ، كما حصل في ١٩٤٨. فنقل مجموعات سكانية بأكملها كان ممكنا ومتاحا في عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية، لكن أقل من ذلك بكثير في عالم ما بعد الاستعمار، في نهاية الستينيات. وباستثناء جزء كبير من سكان هضبة الجولان، الذين هربوا وطُردوا إبان المعارك وفور انتهائها مباشرة، وباستثناء محو ثلاث قرى فلسطينية في مَعزَل اللطرون، بالقرب من القدس، ومخيم للاجئين بجوار أريحا، بقيت غالبية سكان الضفة الغربية وقطاع غزة في مواقعها. صحيح أن بعض الأصوات القليلة دعت إلى إلقاء السكان، فورا، إلى ما وراء الحدود،[١٠٨] لكن إسرائيل أيقنت تماما أنه ليس في مقدورها القيام بذلك. ولذا، فليس من قبيل الصدفة أن المستوطنة الأولى التي أنشئت، بعد نحو شهر واحد على انتهاء المعارك، كانت في هضبة الجولان، حصرا، بعد أن «فرغت» هذه. ومنذ ذلك الحين، أقيمت هناك ٣٢ مستوطنة أخرى. فقد شجع غياب حضور سكاني محلي مكثف هناك دولة إسرائيل على ضم الهضبة، رسميا، في العام ١٩٨١ ـ بالطبع، من دون الأخذ في الاعتبار، مطلقا، احتمال نشوء خيار لعقد السلام مع سورية. وكانت الفرضية المضمرة في هذه الخطوة: مثلما اضطر العالم إلى القبول باحتلال ١٩٤٨، كذلك سيألف أيضا، ببطء وبالتدريج، السيطرة على المناطق التي تم الاستيلاء عليها في ١٩٦٧.

وفي شبه جزيرة سيناء، أيضا، أقيمت مستوطنة «ناحال» أولى، مبكرا نسبيا. في العام ١٩٦٧، شُيّدت «ناؤوت سيناي»، شمال شرقي العريش. ثم استُتبعت هذه الخطوة الطلائعية، لاحقا، بنحو عشرين مستوطنة ثابتة دائمة، أخرى. غير أن إسرائيل اضطرت إلى إخلائها جميعا، في أعقاب اتفاق السلام مع مصر، سوية مع استكمال الانسحاب العسكري. أما في قطاع غزة، في المقابل، فقد أنشئت المستوطنة الأولى في العام ١٩٧٠ فقط، وحتى إخلائها في العام ٢٠٠٥ كانت قد انضمت إليها سبع عشرة مستوطنة مزدهرة أخرى.

ولكن، في قلب «الوطن التاريخي» جرت الأمور، منذ البداية، برسم استراتيجيات وحمولات وجدانية أخرى مختلفة. وخلال العقد الأول بعد الحرب، كان اليسار الصهيوني القديم لا يزال يتولى مقاليد الحكم. وكما رأينا حتى الآن، كان هذا معبأ، دوما، بدوافع إقليمية، ليس أقل من الجناح اليميني في الصهيونية، غير أن البراغماتية التي كبحت جماحه،

خلافا لهذا الأخير، في نقاط زمنية حاسمة - ١٩٣٧، ١٩٤٧، ١٩٥٧ - بقيت قائمة في العام ١٩٦٧، أيضا، وجعلته يتردد ويحتار قليلا.

أولا، كانت ثمة خشية من أن تتوحد القوتان العظميان، ثانية، في خطوة دبلوماسية متناغمة تفرض على إسرائيل الانسحاب من كامل المناطق المحتلة. لكن ١٩٦٧ لم تكن ١٩٥٧، ومن مصائب إسرائيل أنه لم يُمارَس عليها أي ضغط دولي جدي. ثانيا - وهذه كانت حقيقة أكثر تأريقا وإقلاقا - لدى احتلال إسرائيل الضفة الغربية كان يسكن فيها ٦٧٠ ألف فلسطيني واحتمال التكاثر السكاني لديهم مرتفع على نحو استثنائي. وتغلغل الاستيطان اليهودي بين هؤلاء السكان كان من شأنه أن يضع علامة سؤال على مبدأ الاستيطان الطاهر النقي الذي أرشد الحركة الصهيونية منذ خطواتها الأولى في فلسطين. ولم يخطر في بال إسرائيل، مطلقا، منح المحتلّين الجدد المواطنة الإسرائيلية، حيال معدلات الولادة المرتفعة جدا بين السكان العرب الذين جرى إلحاقهم في العام ١٩٤٨. ومن شبه المؤكد أن الإبقاء على الضفة إقليما ذاتيّ الحكم من غير مستوطنين، تسيطر عليه إسرائيل، كما اقترحت بعض الأوساط الاستخباراتية، كان أكثر تساوقا مع مصلحتها الرسمية. غير أن طبيعة الديناميكية الصهيونية، البعيدة المدى، هي التي حسمت الأمر.

وقد أقيمت المستوطنة الأولى في الضفة برسم تقديس الموتى، وأسطورة الأرض المسلوبة، ومحو الإهانة القومية. في أيلول ١٩٦٧، أقيمت مستوطنة «كفار عتسيون» على أنقاض قرية جرى إخلاؤها وهدمها إبان حرب ١٩٤٨ (وهذا ما حصل، أيضا، في «كفار داروم» في قطاع غزة). وكان منطق مماثل هو الذي أرشد، أيضا، المجموعة التي اقتحمت فندقا في الخليل وأعلنت عزمها على تجديد الاستيطان اليهودي القديم، الذي تكبد أضرارا جسيمة في العام ١٩٢٩ واضطر إلى المغادرة في العام ١٩٣٦ [١٠٩]. ولكن، إذا كانت المستوطنة في الحالة الأولى قد أنشئت لصق خط الهدنة من العام ١٩٤٩ - ولذا، حظيت على الفور بدعم حكومي جارف - فقد أقيمت المستوطنة في الحالة الثانية في قلب مجموعة سكانية فلسطينية، فشكلت، بذلك، نقطة تحوّل مهمّة في تاريخ الصراع الإسرائيلي - الفلسطيني.

بنظرة إلى الوراء، تبرز ثلاث لحظات على درجة كبيرة من الأهمية في تاريخ الاحتلال

والاستيطان الطويل ـ كانت هذه اللحظات، على الأرجح، حاسمة حيال مستقبل إسرائيل وجيرانها في المنطقة. الأولى، هي الضم الأحادي الجانب لمدينة القدس وضواحيها، من دون إعارة رغبة سكانها الأصليين وإرادتهم أي اهتمام أو قيمة ومن دون منحهم المواطنة الكاملة. لم تكن هذه المدينة موحدة، أبدا ـ إلا إذا انتهجنا ما يتناقض مع المقبول والمعمول به وقرننا تطبيق مصطلح «الوحدة» لا على مجموعات بشرية، بل على حجارة، تراب، منازل وقبور. يجسد هذا الضم، تحديدا، الذي حظي حينذاك بدعم وتأييد حتى من طلاب سلام مؤكدين، مثل أوري أفنيري، انتصار الأسطورة المطلق على المنطق التاريخي، وانتصار الأرض المقدسة على المبدأ الديمقراطي.

أما اللحظتان الأخريان فتتصلان، تحديدا، وليس مصادفة، بمدينة «قبور الآباء» ـ الخليل. عندما اقتحمها الطلائعيون الإسرائيليون الجدد، في عيد الفصح اليهودي في العام ١٩٦٨، طلب ليفي أشكول المعتدل، رئيس الحكومة وقتذاك، إخراجهم من هناك على الفور. لكن الأسطورة الحامية التي تلاحقه والضغط الجماهيري المتصاعد ـ اللذين أحسن يغئال ألون وموشيه دايان، بكلبية، ترجمتهما إلى رأسمال سياسي، حزبي، شخصي ـ قاداه إلى الخضوع للتسوية وإنشاء «كريات أربع» اليهودية المتاخمة للمدينة العربية. منذ تلك اللحظة، تصدع السدّ وأزيلت الحواجز فبدأت إسرائيل، وئيدا وئيدا، لكن بمثابرة وثبات، «تفيض على ضفتيها».

اللحظة الثالثة التي كانت حاسمة في تاريخ العملية بمجملها وقعت في العام ١٩٩٤، فور المذبحة التي نفذها الطبيب الإسرائيلي ـ الأميركي باروخ غولدشتاين وقتل خلالها ٢٩ مصليا مسلما. وقد أتيحت لإسحق رابين، رئيس الحكومة وقتذاك، على خلفية الصدمة الجماهيرية العارمة، إمكانية إخلاء المستوطنين من الخليل، بل «كريات أربع» نفسها، أيضا. وكان من شأن قرار كهذا تأكيد وإقرار التوجهات التي ظهرت لجهة التخلص من احتلال الضفة الغربية، أو جزء منها، وتوفير إسناد جدي لقوى المصالحة بين الفلسطينيين. لكن أسطورة أرض الآباء والخشية من احتجاجات جماهيرية قادتا، مرة أخرى، إلى انكفاء شخصية سياسية كانت قد بدأت تتجه نحو الاعتدال (الحائز على جائزة نوبل للسلام أيّد المستوطنات

«الأمنية» وتواصلت، في فترة حكمه، أعمال البناء في المستوطنات بوتيرة عادية، تقريبا). وقد قُتل رابين رغم أنه لم يجرؤ على إخلاء ولو مستوطنة واحدة.[110]

تعامل حزب العمل، بجميع تحولاته وتشكيلاته، والذي كان خسر السلطة في إسرائيل للمرة الأولى في العام ١٩٧٧، ثم استعادها في العام ١٩٩٢، ثم عاد واستولى عليها مرة أخرى في العام ١٩٩٩، مع مشروع الاستيطان في الضفة الغربية كأنما هو بقرة تطالب بأن يتم حلبها. ليس أنها لم ترفس حلاّبيها فحسب، رغم لجوئهم إلى وسائل غير قانونية أحيانا كثيرة، بل منحتهم في نهاية الأمر، أيضا، غلّتها بالمعاناة، بالتصالح وبالحب. طبقا لخطط حكومة اليسار المعتدلة، كان ينبغي أن تكون المستوطنات «الإيجابية» (مشروع يغئال ألون)، ظاهريا، أمنية ومزروعة، بصورة أساسية، في مناطق غير مكتظة بالسكان الفلسطينيين – غور الأردن الموسع، أو بدلا منه، أحياء تلتف حول القدس العربية وتحيط بها، إلى الأبد.

لكن ثمة أقلية ديناميكية ونشطة اندمجت مع الزخم الاستيطاني وجرّت السلطة المترددة، إلى أمام. وقد رأينا، في مستهل هذا الفصل، أن التيار الديني ـ القومي الضعيف، الذي انضم إلى الحركة الصهيونية في العام ١٨٩٧، كان مكللا بإيمان متين بقوة الربّ وبضعف جوهري لدى اليهودي المؤمن به. غير أن أية مرحلة من مراحل استملاك الأرض كانت تؤدي إلى تعظيم قدسيتها وإعلاء شأنها في أوساط المتدينين القوميين. وكانت بوادر استبدال محورية الرب بأهمية الأرض، وإبدال الانتظار السلبي للمسيح المخلص بأنشطة قطرية تهيّئ لمجيئه، قد بدأت تظهر قبل العام ١٩٦٧ بوقت طويل، لكنها بقيت منزوية في التلافيف السياسية التابعة للقوميين المتدينين. ومع الانتصار العسكري، أخذت تستولي، أيضا، على التشعبات الحزبية الممتدة في باطن المعسكر الحاكم.

ظهرت في «كفار عتسيون» في العام ١٩٦٧، ثم على نحو أوسع في الخليل في ١٩٦٨، طليعة من نوع جديد أخذت تملي وتيرة الاستيطان. أصبح خريجو المدارس الثانوية الدينية وطلاب المدارس الدينية القومية، الذين كانوا لا يزالون، حتى ذلك الوقت، على هوامش الثقافة الإسرائيلية، فجأة، أبطال المرحلة. ولئن كان مستوطنو أوائل القرن العشرين صهيونيين إشتراكيين ومتدينين، بصفة أساسية، فقد أصبح الجزء الأساس والأكثر ديناميكية من مُحتلّي الأرض، منذ الآن، هو ذاك الذي يتجلبب بـ «التاليت» (شال الصلاة لدى اليهود) ويعتمر

القلنسوات المنسوجة (إشارة إلى تيار «المتدينين الوطنيين» بين اليهود - المترجمان). وقد كان هؤلاء يبغضون، أيضا، كل «السلاميين - الإنسانويين» الذين يشككون في الوعد الإلهي حول الأرض، بالدرجة نفسها التي كان ينفر فيها أجدادهم المؤمنون من القومية الحديثة التي تجعل من الأرض محور عباداتها وطقوسها. هكذا ولدت في العام ١٩٧٤ الحركة الطلائعية المسماة «غوش إيمونيم»، التي توسع الاستيطان بفضلها وحقق منجزات ديمغرافية ملفتة.

وبالرغم عن كونهم أقلية في المجتمع الإسرائيلي، لم يقو أي تيار سياسي على الوقوف في وجه خطابهم القومي، الذي تأسس على مفهوم حق شعب إسرائيل غير القابل للنقض على أرضه. وكان انحناء المعسكر الصهيوني بأكمله أمام مطالب تلك الأقلية والإذعان لها أمرا محتوما، من وجهة نظر ماضي القومية اليهودية الأيديولوجي، حتى وإن كان يتعارض، تعارضا تاما، مع منطق الربح والخسارة - السياسي، الدبلوماسي والاقتصادي - في دولة سيادية قائمة.[١١١] ولكن، كما ذكرنا آنفا، حتى الأكثر اعتدالا لم يكن في مقدورهم مواجهة الخطاب الوطني المتصدّر، الذي يدافع عن ملكية إقليمية - قومية، والتصدي له لفترة طويلة.

ومع صعود اليمين الصهيوني إلى سدة الحكم في العام ١٩٧٧، ازدادت وتيرة الاستيطان نشاطا وقوة، على نحو كبير جدا، ذلك بأن مناحيم بيغن، الذي «تخلى» عن شبه جزيرة سيناء بأكملها لقاء اتفاقية سلام، لم يأل أي جهد في سبيل دفع الاستيطان في الضفة وتعزيزه.

فقد أنشئت فيها، منذ «كفار عتسيون» في العام ١٩٦٧، بأسلوب فرض الوقائع الميدانية الزاحف، أكثر من مئة وخمسين مستوطنة، مدينة، قرية، ومواقع أخرى مختلفة.[١١٢] ويبلغ تعداد السكان الإسرائيليين المقيمين في هذه المستوطنات، حتى كتابة هذه السطور (٢٠١٢)، ما يزيد عن نصف مليون نسمة، ليسوا جميعهم مستوطنين أيديولوجيين يرغبون في «تحرير» أرض إسرائيل من محتلّيها الأغراب، ثمة، أيضا، مستوطنون «اقتصاديون» فضّلوا بيتا مقاما على الأرض محاطا بمنظر جبلي، بتكلفة تساوي صفرا. وأكثر من هذا، فإن مستوى البنى التحتية التعليمية، الطبية والاجتماعية في هذه المستوطنات الطليعية، بدعم الميزانيات الحكومية السخي، يفوق بما لا يقاس مستواها في إسرائيل الصغيرة. وبينما انهار مجتمع الرفاه في المناطق «القديمة» وتفتت بسرعة كبيرة، فقد نما وازدهر في المناطق «الجديدة». وكان، أيضا، ثمة من

اشترى بيوتا انطلاقا من التوقع بأن يحصل على تعويض دسم إذا ما حصل، «حاشا لله»، انسحاب اضطراري.

أقيم الجزء الأكبر من هذه المستوطنات بقوة عمل السكان المحليين الخاضعين لاحتلال عسكري. فقد كان هؤلاء يعملون في المستوطنات خلال ساعات النهار، بل ويقيمون لها جدرانا وأسيجة أمنية أحيانا، ثم يعودون إلى قراهم في المساء. ومع اندلاع الانتفاضة الأولى في أواخر العام ١٩٨٧، دخلت قوة عاملة فلسطينية إلى قطاعات تشغيلية أخرى في المدن، في الكيبوتسات وفي «الموشابيم» الواقعة في نطاق السيادة الإسرائيلية. ومن دون أن تقصد، مدفوعة بمصلحة اقتصادية خالصة، تحولت إسرائيل إلى مستعمرة بساتين نموذجية: رعايا مسلوبو المواطنة والسيادة، مستكينون وخانعون، يعملون لدى أسياد يتمتعون بالمواطنة والسيادة، لكن ذوي حساسية أبوية مُدافِعة. وقد مثّل ذلك حلما عصيا على التحقق راود موشيه دايان الذي صمم، بحنكة ودهاء، الاحتلال «المتنور» الذي صمد في الامتحان طيلة عشرين عاما، حتى انهار كليا في العام ١٩٨٧. وربما تكون سياسة الاحتلال «الناعمة» هذه، تحديدا، هي التي أجلّت الانتفاضات الفلسطينية عقدا من الزمن فنجحت، بذلك، في تخدير العالم، وأتاحت إمكان مواصلة الاستيطان الزاحف وساهمت، بصورة غير مباشرة، في اندلاع ثورة عارمة واحدة.

أدت الانتفاضة الشعبية، سوية مع الإرهاب القاسي الذي رافقها، إلى زعزعة علاقات السيطرة المريحة، فنجا بذلك، مرة أخرى وكنتيجة عَرَضية، مبدأ الدولة «الإثنو ديمقراطية»: صدّت إسرائيل «الغزاة» الفلسطينيين وردّتهم على أعقابهم إلى قراهم في الضفة وغزة، وضعت حدا للتكافل الاقتصادي واتجهت نحو تشغيل عمال أرخص تكلفة من شرق آسيا. كما وفّرت موجة الهجرة الجديدة التي أحضِرت من الاتحاد السوفياتي المتفكك، في الفترة ذاتها، أيدي عاملة إضافية.[١١٣] ولم تكترث إسرائيل كثيرا، في هذه الحالة، لكون هذه الأيدي «يهودية» حقا أم لا، إنما اكتفت بالتأكيد بحقيقة أن الهجرة كانت بمثابة مُخفِّف (المقصود مخفف طلاء) بشريّ «أبيض» (رغم ما أثاره من حنق وامتعاض لدى الحريديم القوميين).

حقق مستوى الحياة بين الفلسطينيين، خلال الأعوام العشرين من ١٩٦٧ حتى

١٩٨٧، ارتفاعا ملحوظا وحققت الخصوبة الديمغرافية، تبعا لذلك، قفزة ملفتة. وقد بلغ تعدادهم في الضفة في العام ٢٠٠٥ نحو مليونين ونصف مليون نسمة (وزاد، سوية مع غزة، عن أربعة ملايين نسمة)، وهو مرشح للارتفاع، دوما. والجيل الذي ولد في واقع الاحتلال، في أواخر الستينيات، أصبح طليعة الانتفاضة في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، وهو الجيل الذي تشكلت منه صفوف المقاومة الشعبية والمسلحة. أولئك الشبان لم يتعرفوا على نظام آخر، غير أنهم سرعان ما أدركوا أنه لم يعد على وجه البسيطة، في نهايات القرن العشرين، كثير من البشر في وضعهم الفريد: أن يكونوا بلا مواطنة، رسميا، ومعدمي السيادة الذاتية ومسلوبي الوطن، في عالم أضحت فيه مثل هذه الوضعية مستحيلة، ويقينا غير محتملة.

فوجئ غالبية الإسرائيليين ولم يفهموا. وصيغة «إنهم يعيشون حياة أفضل من جميع العرب في المنطقة»، كانت إحدى الصيغ الكلامية التبريرية الرائجة في خطاب الأسياد الإسرائيلي. مثقفو اليسار الصهيوني، الذين كان يلازمهم شعور غير مريح جراء العيش الدائم بجوار نظام أبارتهايد مقنّع، تابعوا التواصل فيما بينهم بمصطلحات احتجاجية ملطّفة حول «المناطق المُدارة». وكان أكثر ما يدب الرعب في نفوسهم احتمال تشوه طابع الدولة «اليهودي». وكانت الفرضية الأساس المريحة أن الوضع المستمر هو مؤقت، حتى بعد أن تجاوزت مدة وجوده ضعفيّ مدة وجود إسرائيل الضيقة الخاصرتين. وهكذا تجذرت وترسخت اللامبالاة الأخلاقية إزاء حالة السيطرة الكولونيالية، وهي لامبالاة تعيد إلى الأذهان، من جوانب مختلفة، موقف أغلبية المثقفين الغربيين حيال الكولونيالية في الحقبة الذي سبقت الحرب العالمية الثانية.[١١٤]

أحدثت الانتفاضتان اللتان اندلعتا في العام ١٩٨٧ وفي العام ٢٠٠٠ تغييرات ضئيلة في الواقع الحيزي. فالأولى أثمرت اتفاقات أوسلو، التي أنجبت سلطة فلسطينية حقا - تساهم، بفضل المعونات الأوروبية والأميركية، في خفض تكلفة الاحتلال ـ لكنها (الاتفاقات) لم تساهم، مطلقا، في كبح الاستيطان. ومنذ التوقيع على هذه الاتفاقات، في العام ١٩٩٣، تضاعف عدد المستوطنين ثلاث مرات، تقريبا. أما الانتفاضة الثانية فقد أفضت، في

المقابل، إلى اقتلاع المستوطنات في قطاع غزة. ولكن، ليس سرا أن مبادرة رئيس الحكومة أريئيل شارون ـ في إقامة «محمية هنديّة» معادية يُحظر عليها إجراء أي اتصال مباشر مع العالم الخارجي[١١٥]ـ كانت تتغيا، أساسا، تفادي أية تسوية شاملة مع القيادة الفلسطينية. والحقيقة هي أن كلا الانسحابين الإسرائيليين من طرف واحد من مناطق محتلة ـ من لبنان في العام ٢٠٠٠ ومن غزة في العام ٢٠٠٥ ـ جرى تنفيذهما من خلال تعمد عدم التفاوض، بغية الاحتفاظ بمناطق معينة أخرى بين يدي إسرائيل وتحت سيطرتها (الجولان والضفة الغربية). كما أن الجدار الأمني الذي زنّرت إسرائيل نفسها به، سعيا إلى تقليص العمليات التفجيرية الانتحارية القاتلة، لم يُقَم على حدود حزيران ١٩٦٧، بل أحاط بجزء كبير من المستوطنات. وبالتزامن مع ذلك، تواصل دعم وتعزيز المستوطنات الواقعة خارج نطاق الجدار، فضلا عن إنشاء مواقع استيطانية إضافية أخرى.

كان الزعماء الإسرائيليون منذ مناحيم بيغن، رئيس الحكومة في أواخر السبعينيات، مرورا بإسحق رابين وإيهود باراك في التسعينيات، وحتى رؤساء السلطة الإسرائيلية في أوائل القرن الحادي والعشرين، على استعداد، تحت الضغط، لمنح الفلسطينيين حكما ذاتيا محدودا ومقسّما محاطا بمناطق تخضع للسيطرة الإسرائيلية، بحرا وجوا وبرا. وكانوا مستعدين للقبول، على أكثر حد، بنشوء اثنين أو ثلاثة بانتوستانات (Bantustans) تتلقى، بإذعان، إملاءات «الدولة اليهودية».[١١٦] ومن الواضح أن الذرائع لذلك كانت، ولا تزال، أمنية ـ خطاب الحرب الدفاعي يواصل صقل وإرساء المقومات الأساسية في الهوية والوعي اليهود ـ إسرائيليين. غير أن الحقيقة التاريخية العميقة المستترة خلفها مغايرة: كان من الصعب، ولا يزال، على النخب السياسية الإسرائيلية، اليمينية منها واليسارية على حد سواء، الاعتراف بحق الفلسطينيين الشرعي في السيادة القومية الكاملة على أنفسهم في نطاق المناطق التي تعتبرها هذه النخب «أرض إسرائيل». ومن وجهة نظرها، فإن هذه المنطقة هي اسم على مسمى: تركة الآباء المملوكة، منذ الأزل، لـ «الشعب اليهودي العالمي».

***

يبدو، ظاهريا، أن الاحتلال في عقده الخامس، يهيئ، من الوجهة الإقليمية، لتشكّل الدولة الثنائية القومية. كما يبدو أن توغل المستوطنين المتزايد باستمرار في بطون المناطق المكتظة بالسكان الفلسطينيين يشكل سيرورة تجهض أية محاولة للانفصال السياسي المستقبلي. في المقابل، واصلت السيطرة القمعية، والنقد الدولي الذي تتعرض له، والمقاومة العنيفة واليائسة ضدها، تسليح إسرائيل من الناحية الذهنية بوعي يغرق في التطرف باستمرار فحواه أن «هُوَذَا شَعْبٌ يَسْكُنُ وَحْدَهُ» (العدد، ٢٣، ٩).

لا يني هذا «الإثنوس» الإسرائيلي المتوهم، بسبب هذا التوهم الذي نبت منه وبسبب انعدام ثقته بهويته الثقافية ـ القومية (لا سيما أمام الحيز الشرق أوسطي)، يعتمد الازدراء الممزوج بالخوف في موقفه من جيرانه وفي تعامله معهم، ويرفض حتى اليوم العيش بمساواة وباندماج مع «الآخرين» الذين يعيشون بين ظهرانيه أو إلى جواره.

هذا التناقض الأساس قد يقود إسرائيل، في ظرف متطرف، إلى اعتماد العنف لإقصاء وطرد جيرانها الذين يعيشون تحت سلطتها ـ هؤلاء الذين يعيشون في ظل العزل والتمييز كمواطنين في إسرائيل من الدرجة الثانية، وأولئك المحاصرين تحت نظام أبارتهايد لا نظير له كرعايا لا يتمتعون بأية مواطنة. كل فرد منا يستطيع تخيّل المسارات التي قد تتدهور إليها هذه السياسة الإثنو-إقليمية الوخيمة التي لا مخرج لها، إذا ما اندلعت انتفاضة مدنية جماهيرية مشتركة لغير اليهود في «أرض إسرائيل الكاملة».

وعلى أية حال، لدى كتابة هذه الكلمات، يبدو خيار التسوية العظيمة والواعدة-انسحاب إسرائيل إلى حدود ١٩٦٧، وإقامة دولة فلسطينية مجاورة (بحيث تكون القدس عاصمة مشتركة)، وتأسيس كونفدرالية بين جمهوريتين سياديتين وديمقراطيتين لجميع المواطنين الذين يعيشون في كل منهما ـ كأنما هو حلم يتباعد باستمرار ويتلاشى في عتمة الوقت.[١١٧]

بعد الانتفاضتين الباهظتين، ثمة قطاعات واسعة من المجتمع الإسرائيلي أرهقتها، حقا، أساطير الأرض. ولكن، في ضوء تضعضع هذه الأيديولوجيات، والشهوانية والفردانية اللتين تحرّكها، لا تزال هذه القطاعات بعيدة جدا عن التحول إلى قوة انتخابية ثابتة وذات وزن. في هذه الأثناء، لم تحصل انعطافة جماهيرية حاسمة نحو الاستعداد لإزالة المستوطنات، بصورة

واسعة، وللتوصل إلى تسوية منصفة بشأن القدس. وبالرغم من حساسية إسرائيل الفائقة تجاه حيوات جنودها التي تزداد حدة وتعمقا في أية مواجهة، إلا إنه لم تنمُ حتى الآن حركة سلام جدية وجماهيرية ولا تزال الأخلاق الصهيونية مهيمنة فيها، بصورة مطلقة. فميزان القوى السياسي في إسرائيل ليس فقط أنه لم يتغيّر حتى الآن، إنما تعززت فيه، فعليا، أكثر فأكثر، التيارات الإثنو- دينية والعنصرية ـ العلمانية. وقد أشارت استطلاعات الرأي التي نشرت بالتزامن مع كتابة هذه الكلمات إلى أن سبعين بالمئة من اليهود الإسرائيليين يؤمنون، بحق وحقيق، بانتمائهم إلى شعب مختار.[١١٨]

أما عزلة إسرائيل الدبلوماسية الآخذة في التعمق، في المنطقة وفي العالم، فلا تثير، هي الأخرى، أي اهتمام جدي لدى النخبة السياسية ـ العسكرية، التي يحتاج احتفاظها بمقاليد الحكم إلى صيانة الشعور بالحصار الدائم والمتواصل. وطالما بقيت الولايات المتحدة ـ تحت تأثير مجموعات الضغط المؤيدة للصهيونية (اليهودية والإنجيلية) ومندوبي صناعات الأسلحة[١١٩] ـ على دعمها للوضع القائم الراهن وعلى منح إسرائيل الشعور بأن سياستها شرعية وبأن قوتها غير محدودة، سيبقى التقدم نحو أية تسوية جدية مهمة إشكالية جدا.

في هذه الظروف التاريخية، يصبح دمج المصلحة العقلانية مع الرؤية المؤسسة على أخلاق كونية أشبه بغاية مثالية (يوتوبيا). وكما نعرف جميعا، فإن تأثير اليوتوبيات في مطلع القرن الحادي والعشرين بات شبه معدوم.

الهوامش

1 لا يعني ذلك أنه لا يمكن الحديث عن «تأثير» أيديولوجي مباشر للصهيونية المسيحية على ظهور القومية اليهودية في وسط أوروبا وشرقها، رغم أنه يصعب العثور على آثار بارزة لذلك في كتابات المثقفين القوميين البدئيين والصهاينة ذوي الأصول اليهودية. يمكن الافتراض بأن الإنجيلية اليهودية قد خلقت إقليماً أوروبيا ساهم بشكل غير مباشر في ظهور هذه الفكرة. أنظر حول هذا الموضوع أطروحة الدكتوراه التي كتبها أمنون راز كركوتسكين، التصور القومي للمنفى، الستوريوغرافيا الصهيونية ويهود القرون الوسطى، جامعة تل أبيب: ١٩٩٦، ٢٩٧- ٣٠١ (عبري). وقد أدى ظهور القومية اليهودية إلى بناء علاقات وثيقة بين الصهاينة المسيحيين والصهاينة اليهود. أبرز هذه العلاقات هي علاقة الراهب ويلهلم هيخلر (Hechler) مع هرتسل في النمسا. أنظر حول ذلك كتاب Claude Duvernoy, Le *Prince et le prophète,* Jerusalem: Publications Department of the Jewish Agency, 1966.

2 أنظر مقال أبراهام إلكيام، «أرض الظبي: بورتريه أرض إسرائيل في كتابات نتان الغزاوي»، أفيعازر رفيتسكي (محرر)، أرض إسرائيل في الفكر اليهودي المعاصر، القدس: بن تسفي، ١٩٩٨، ١٢٨-١٨٥ (عبري). تجدر الإشارة إلى أنه بالنسبة للفرانكيستيم، الحركة الشبتائية الكبرى في بولندا في القرن الثامن عشر، لم تكن الهجرة إلى الأرض المقدسة هدفاً مسيانياً مركزياً، أنظر كتاب يعكوف فرانك، أقوال السيد (عبري).

3 يكمن أحد المحاور الرئيسة التي تميز بين اليهودية والصهيونية في علاقة كل منهما بالمسيانية. فاليهودية بغضت المسيانية وأما الصهيونية فقد ارتكزت عليها. وليس من قبيل الصدفة انبهار باحثين صهاينة أمثال غرشوم شالوم، يوسف كلاوزنر، يهودا كويفمان، وكثيرين غيرهم بالحنين المسياني وإعجابهم به. أنظر حول ذلك في كتاب يوسف سلمون، لا تستفزوا العناية الإلهية، الأرثوذوكسية في مقبض القومية، القدس: شازار، ٢٠٠٦، ٣٣ (عبري).

4 يشعيا هليفي هوروفيتس، لوحا العهد ١١ ,٣ ,٢. حول موقف هوروفيتس، أنظر مقال أفيعازر رفيتسكي، «أرض الرغبة والرعب: العلاقة المزدوجة بأرض إسرائيل في المصادر الإسرائيلية»، في أفيعازر رفيتسكي (محرر)، أرض إسرائيل في الفكر اليهودي المعاصر، ٧-٩.

5 يهونتان إيبشوتس، «براشات عِيكيف»، في كتاب حُب يهونتان، هامبورغ: شبيرينغ، ١٨٧٥، ٧٢. أنظر أيضا الجزء الأول من كتاب غابات العسل، ٧٤، وأيضا مقال رفيتسكي، «أرض الرغبة والخوف...» ٢٣-٢٤.

6 أنظر حول هجرة الحسيديم في كتاب يعكوف برنائي، الهستوريوغرافيا والقومية، اتجاهات في بحث فلسطين والييشوف اليهودي، القدس: ماغنيس، ١٩٩٦، ١٤٠-١٥٩ (عبري).

7 Moses Mendelssohn, «Remarks Concerning Michaelis' Response to Dohm (1783),» in Paul Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz (eds.), *The Jew in the Modern World: A Documentary History,* Oxford: Oxford University Press, 1995, 48-9، للنص الألماني الأصلي أنظر Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften* 3, Hildesheim: Gerstenberg, 1972, 366.

8 تصور روزنتسفايغ اليهود كجماعة دم (عرق)، مثلما تصورهم بوبر أيضا، ولكنه على خلاف بوبر، رفض ربط الدم بالأرض ورفض نظرية اعتبار الأرض المقدسة وطنا. «نحن وحدنا وثقنا بالدم وتركنا الأرض... لهذا السبب، فإن أسطورة أصول الشعب الأبدي (اليهودي) لا تبدأ بالأصالة السكانية. والد البشرية هو فقط من

ظهر من الأرض...أما أسلاف إسرائيل فإنهم مهاجرون». Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, trans. Barbara E. Galli, Madison: University of Wisconsin Press, 2005, 319، حول موقف بوبر من العلاقة الطبيعية بين الأمة والأرض أنظر كتابه، بين الشعب وأرضه، القدس: شوكين، ١٩٨٤.

9 حول مواقف الفيلسوف المعادية للصهيونية أنظر هيرمان كوهين، مقالات مختارة من الأدبيات اليهودية، القدس: بياليك، ١٩٧٧، ٨٧-١٠٤ (عبري). وأنظر أيضا Religion und Zionismus, Crefeld: Blätter, 1916 .

10 فقط في العام ١٩٣٧، بعد صعود النازية وفي ظل المناخ الليبرالي للقومية الأميركية، بدأت اليهودية التقدمية بقبول فكرة القومية اليهودية. وقد أصبح تضامنها مع دولة إسرائيل بعد الانتصار الإسرائيلي في العام ١٩٦٧ شاملاً، وفي العام ١٩٧٥ انضمت للمنظمة الصهيونية العالمية. أنظر كتاب: Michael A. *Meyer, Response to Modernity*: *A History of the Reform Movement in Judaism*, New York: Oxford University Press, 1988، للأسف الشديد، فإن الكاتب يكرس مساحة صغيرة جدا للصراع بين اليهودية الليبرالية والصهيونية ٣٢٦-٣٢٧.

11 Der Israelit 79/80, October 11, 1898, 1460 ، مقتبس في مقال يعكوف تسور، «بين الصهيونية والأرثوذكسية في ألمانيا»، حاييم أفني وجدعون شمعوني (محرران)، الصهيونية ومعارضوها في الشعب اليهودي، القدس: هسيفريا هتسيونيت، ١٩٩٠، ٧٥ (عبري).

12 Samson Raphael Hirsch, «The Eighth Letter: The Founding of the Jewish People,» in The Nineteen Letters, New York: Feldheim, 1995, 115–16.

13 مجلة I، كانون الأول ٢٤، ١٨٩٥، في كتاب ثيودور هرتسل، كتابات، تل أبيب: نويهان، ١٩٦٠، ٢١٢ (عبري).

14 ٧ حزيران، ١٨٩٥، المصدر السابق، ٣٥.

15 موريتس غيدمان، اليهودية القومية، القدس: دينور، ١٩٩٥ (عبري).

16 المصدر السابق، ٢٧.

17 المصدر السابق، ٢٨.

18 المصدر السابق. يستخدم غيدمان في كتابه مصطلحي «الأرض المقدسة» و«فلسطين». في الترجمة العبرية للكتاب، بدلت فلسطين بـ «أرض إسرائيل».

19 المصدر السابق، ٢٠. يظهر رد هرتسل في المقال: «'اليهودية القومية' عند د. غيدمان»، في مشروع الإنترنت بن يهودا، http://benyehuda.org/herzl/herzl_009.html (عبري).

20 أنظر كتاب Melvin Weinman, «The Attitude of Isaac Mayer Wise Toward Zionism and Palestine,» American Jewish Archives 3 (1951), 3-23.

21 إن من وضع أول كتاب يهودي معاد للصهيونية هو دوفروش طورش، بار هديا أو حلم هرتسل، وارسو: طورش، ١٨٩٩. حول هذا الكتاب وغيره من المؤلفات المعارضة للصهيونية أنظر المقال الشامل والثري الذي كتبه يوسف سلمون، « المجتمع الحريدي في روسيا وبولندا والصهيونية بين الأعوام ١٨٩٨ - ١٩٠٠»، الدين والصهيونية، اشتباكات أولية، القدس: هسيفريا هتسيونيت، ١٩٩٠، ٢٥٢-٣١٣ (عبري).

22 لم يرد ذكر حاخامين من خارج الإمبراطورية الروسية، ولكن يمكن أن يضاف إلى القائمة الطويلة معظم حاخامي هنغاريا، التقليديين والإصلاحيين (Neologs) على حد سواء. بدءا من الرابي حاييم إلعازار شابيرا (the Munkaczer Rebbe)، مروراً بالرابي يتسحاك بروير (Breuer)، وانتهاء بالرابي د. ليبوت

كتشكمتي (Kecskemeti). كانت جميع التيارات اليهودية متفقة على معارضتها الشديدة للصهيونية. للمزيد من المعلومات حول شابيرا أنظر مقال Aviezer Ravitzky, «Munkács and Jerusalem: Ultra-Orthodox Opposition to Zionism and Agudaism,» in Shmuel Almog, Jehuda Reinharz, and Anita Shapira (eds.), *Zionism and Religion*, *Hanover*, NH: Brandeis University Press, 1998, 67–92، للمزيد من المعلومات حول كتشكمتي أنظر يهودا فريدلندر، الفكر والنشاط الصهيوني والمعارضون للصهيونية في وسط حاخامي هنغاريا، أطروحة دكتوراه، جامعة بار إيلان، ٢٠٠٧، ١٢٣-١٤٣ (عبري).

23 س. ز. لاندا ورببنوفيتش (محرران)، كتاب النبراس للمستقيمين، ضد الطريقة الصهيونية، وارسو: هألتير، ١٩٩٠ (عبري).

24 المصدر السابق، ٥٣.

25 المصدر السابق، ٥٨. أنظر أيضا also «Statement by the Lubbavitcher Rebbe Shulem ben Schneersohn, on Zionism (1903),» in Michael Selzer (ed.), *Zionism Reconsidered*, London: Macmillan, 1970, 11–18.

26 يوئيل طايطلبويم، يوئيل موشيه، بروكلين: منشورات القدس، ١٩٦١، (عبري).

27 للحصول على أفضل وأشمل دراسة عن المعارضة اليهودية للقومية أنظر كتاب Yakov Rabkin, *A Threat from Within: A Century of Jewish Opposition to Zionism*, London: Zed Books, 2006.

28 لم تكن الحركة الصهيونية قادرة بالفعل على إنقاذ اليهود من مخالب النازية. ومع ذلك، ظل نهجها العام أمام المذبحة إشكاليا على نحو ما. للمزيد حول هذا الموضوع من المفضل قراءة الكتاب الجريء والرائد الذي ألفه شفتاي بيت تسفي، الصهيونية الما بعد أوغندية في أزمة المحرقة، تل أبيب: برونفهان، ١٩٩١. حول موقف الحركة الصهيونية من ضحايا النازية واللاسامية قبل نشوب الحرب أنظر رسالة ماجستير هرتسل شوفيرت، مسألة إيفيان في سياقها، جامعة تل أبيب: ١٩٩٠ (عبري).

29 Theodor Herzl, *The Jewish State*, *Mineola*, NY: Dover Publications, 1988, 95، من المهم أن نتذكر في هذا السياق أن ليو بنسكر، الصهيوني البدئي الذي سبق هرتسل، لم يعتبر فلسطين أرض الميعاد الوحيدة. وفي كتيب له ظهر في العام ١٨٨٢ تحت عنوان «تحرير ذاتي» كتب قائلاً: «ليس علينا أن نتطلع إلى أرضنا "المقدسة"، بل إلى أرض "لنا". نحن لا نطلب أي شيء آخر غير قطعة كبيرة من الأرض لإخواننا الفقراء، أرض تكون لنا للأبد ولا يستطيع الأسياد الأجانب طردنا منها». (http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/pinsker.html).

30 Ilya Rubinovich, «Chto delat evreiam v Rosii?» Vestnik narodnoi voli 5 (1886), 107, quoted in Jonathan Frankel, Prophecy and Po Hlitics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862–1917, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 129، سيقوم أعضاء حركة البوند في وقت لاحق بطرح ادعاءات مماثلة. أنظر على سبيل المثال كتاب، Victor Alter's Yiddish essay Der Emet Wagen Palestina, Warsaw: Die Welt, 1925.

31 لترجمة إنكليزية لمقال أحاد هعام، أنظر Alan Dowty, «Much Ado about Little: Ahad Ha'am's 'Truth from Eretz Yisrael,' Zionism, and the Arabs,» *Israel Studies* 5:2 (2000), 154–81، هذا الاقتباس من المصدر نفسه، ١٦١-١٧٥.

32 لترجمة إنكليزية لمقال إيشتاين، أنظر Alan Dowty, «'A Question That Outweighs All Others,' Yitzhak Epstein and Zionist Recognition of the Arab Issue,» *Israel Studies* 6:1 (Spring 2001), 34-54، الاقتباس من المصدر نفسه، ٣٩. أنظر أيضاً كتاب إيشتاين، سؤال الأسئلة في استيطان الأرض، يافا: حفير إموني هييشوف، ١٩١٩ (عبري).

33 يمكن اعتبار البروفسور يشعياهو ليبوفيتش، الذي اعتبر نفسه صهيونيا حتى آخر أيامه، الوريث الروحي الأصيل لأوائل أعضاء حركة المزراحي.

34 على الرغم من أن تبرير النازيين لضم الألزاس واللورين قد استند على حقهم التاريخي، إلا أن طلبهم لضم السوديت قد استند على حق تقرير المصير. وقد كان التشيك من أقنع الحلفاء المنتصرين في العام ١٩١٩ بمعاقبة الألمان المهزومين ودمج المنطقة الناطقة باللغة الألمانية ضمن تشيكوسلوفاكيا الجديدة، من خلال الاستناد على «حقهم التاريخي» فيها منذ عصر مملكة بوهيميا. وقد استغل هتلر ذلك بشكل جيد في دعايته القومية قبل وصوله للسلطة، ومن بعد ذلك في دعايته الدولية. وقد لعبت «الحقوق التاريخية» دورا في الصراع المرير بين بولندا وليتوانيا خلال النصف الأول من القرن العشرين.

35 موشيه ليف ليلينبلوم، حول قيام إسرائيل على أرض آبائها، القدس: المنظمة الصهيونية، ١٩٥٣، ٧٠ (عبري).

36 المصدر السابق، ٧١.

37 شموئيل ألموغ، الصهيونية والتاريخ، القدس: ماغنيس، ١٩٨٢، ١٨٤ (عبري).

38 ميخا يوسف برديتشفسكي، من أرض إسرائيل لمجرد أرض...، كتابات ميخا يوسف برديتشفسكي، الجزء الثامن، تل أبيب: هكيبوتس همئوحاد، ٢٠٠٨، ٢٧٠ (عبري).

39 مقتبس في كتاب جدعون شمعوني، *The Zionist Idelogy*, Hanover: Brandeis University Press, 1995, 352-353.

40 القدس: الوكالة اليهودية من أجل فلسطين، ١٩٣٦.

41 المصدر السابق، ٤.

42 المصدر السابق، ٢٣-٢٥.

43 هناك بحث «قانوني» واحد، مؤلفه كاتب متدين. أنظر: رؤوفين غفني، حقنا التاريخي القانوني على أرض إسرائيل، القدس: مكتبة توراه فعفودا، ١٩٣٣ (عبري). ووفق هذه البحث فقد كانت لليهود بشكل دائم علاقة تاريخية، قانونية وأخلاقية بالمكان، وفي المقابل «لا توجد علاقة روحية بين هذه الأرض والعرب. فقد سكنوا فيها كمواطنين عاديين لمصلحة اقتصادية... ولذلك لا يوجد لأرض إسرائيل تاريخ عربي قومي» (٥٨). بعد ذلك بسنوات، انتهج مؤرخ إسرائيلي آخر هذا المنطق ولكن بكلمات أخرى: «نبعت خصوصية أرض إسرائيل على مرّ الأجيال من روح شعب إسرائيل فقط. وفقط بسبب وجود هذا الواقع وهذا الوعي اللذين مصدرهما في شعب إسرائيل، يمكن الحديث عن تاريخ أرض إسرائيل». لم ير فيها سكانها الأصليون أية ميزة. «ولكن بالنسبة لشعب إسرائيل، فقد أصبحت مميزة منذ دخول بني إسرائيل إليها». يعكوف شفيط، «أرض إسرائيل كوحدة جغرافية تاريخية»، يسرائيل إفعال (محرر)، تاريخ أرض إسرائيل، الجزء الأول، القدس: كيتر، ١٩٨٢، ١٧ (عبري).

44 شموئيل كلاين (محرر)، كتاب البيشوف، الجزء الأول: منذ فترة الهيكل الثاني حتى احتلال إرض إسرائيل من قبل العرب، تل أبيب: دفير، ١٩٣٩ (عبري).

45 المصدر السابق، ٩.

46 بن تسيون دينور، «حقنا على الأرض»، مردخاي كوهين (محرر)، فصول في تاريخ أرض إسرائيل، الجزء الأول، تل أبيب: وزارة الدفاع، ١٩٨١، ٤١٠-٤١٤ (عبري). أتساءل ما الذي يمكن أن يقوله الفلسطينيون اليوم حول هذه الجملة، وذلك من خلال تبديل كلمة «عرب» بكلمة «يهود»؟.

47 المصدر السابق، ٤١٠-٤١١.

48 Yitzhak Baer, *Galut*, New York: Schocken Books, 1947, 118-119.

49 تظهر كلمة «حق» في وثيقة الإستقلال ثماني مرات، الحق هو طبيعي وذلك لأن قسما من الشعب اليهودي «ظل» بشكل مستمر في أرضه. وهو تاريخي أيضا، وذلك لأن الأرض ملكه قبل أن «طرد» منها بالقوة قبل ١٩٠٠ عام.

50 مناحيم بيغن، «الحق الذي خلق القوة»، يوسف ندافا (محرر)، نضالنا من أجل أرض إسرائيل، تل أبيب: بيتار، ١٩٨٦، ٢٧ (عبري).

51 شموئيل أتينغر، «الخصوصية التاريخية والعلاقة بأرض إسرائيل»، اللاسامية في العصر الحديث، ٢٦٠.

52 يهوشع أريئيلي، التاريخ والسياسة، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٩٢، ٤٠١ (عبري). علم بن غوريون بأن هذا الادعاء غير أخلاقي وبشكل خاص عندما كتب في حينه: «نحن هنا بحق. لسنا هنا بسبب وعدد بلفور أو الانتداب الأرض إسرائيلي. كنا هنا قبل ذلك بكثير... الإمبراطورية المنتدبة فقط موجودة هنا بفضل الانتداب...»، بن غوريون، «إعلان إسرائيل في أرضها» (شهادة أمام لجنة التحقيق الإنجليزية الأميركية)، القدس: الوكالة اليهودية، ١٩٤٦، ٤-٥ (عبري).

53 شلومو أفينيري، مقالات حول الصهيونية والسياسة، القدس: كيتر، ١٩٧٧، ٦٦ (عبري).

54 Mahmoud Hussein and Saul Friedlander, *Arabs and Israelis: A Dialogue*, New York: Homles, 1975, 175-176

55 Chaim Gans, *The Limits of Nationalism*, Cambridge University Press, 2003, 118

56 أنظر حول هذا الموضوع كتاب موشيه برافر، حدود إسرائيل: الماضي، الحاضر والمستقبل، تل أبيب: يفنه، ١٩٨٨، ٤١-٥١ (عبري).

57 تاريخ اليهود، الجزء الأول (١٨٥٥)، تل أبيب: جيزريل، ١٩٥٥، ٥ (عبري).

58 إليعازر بن يهودا، كتاب أرض إسرائيل، القدس: يوئيل موشيه سلمون، ١٨٨٣، ١-٢ (عبري).

59 مقتبس في كتاب يورام بار غال، الوطن والجغرافيا خلال مئة عام من التربية الصهيونية، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٩٣، ١٢٦ (عبري).

60 المصدر السابق، ٣٤.

61 دافيد بن غوريون وإسحق بن تسفي، أرض إسرائيل في الماضي وفي المستقبل، القدس: ياد بن تسفي، ١٩٨٠، ٤٦، (عبري). في كتاب ذكريات الذي ألفه بن غوريون بعد ذلك بعدة سنين، أكد فيه أن «المنطقة الشمالية لشرق الأردن، والتي خصصتها معاهدة سايكس بيكو لفرنسا، كانت في جميع العصور جزءا لا يتجزأ من أرض إسرائيل... تعداد البلدات في أرض إسرائيل سيزيد من علاقة السكان بالحصاد المستورد من شرق الأردن». ذكريات، الجزء الأول، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٧٧، ١٦٤-١٦٥ (عبري).

62 يعود تاريخ الرسالة إلى ١٧ ,٠٦ ,١٩١٨، وردت في رسالة الماجستير التي أعدها إليعازر بني غيل، تصور حدود أرض إسرائيل رسالة ماجستير، جامعة تل أبيب، ١٩٨٣، ٧ (عبري).

63 Itzhak Galnoor, *The Partition of Palestine: Decision Crossroads in the Zionist Movement*, Albany: SUNY press, 1995, 37-39. في كتاب للسياح تم طلبه من قبل «شركة إكسبرس أرض إسرائيل» يعود للعام ١٩٢١، يظهر فيه خط سكة الحديد الحجازية كحدود طبيعية لأرض اليهود. أنظر كتاب يهوشع بيريس، أرض إسرائيل وسورية الجنوبية، القدس، برلين، فيينا: هيرتز: ١٩٢١، ١٩ (عبري).

64 ورد هذا الاقتباس في مقالة يغئال عيلام، «التاريخ السياسي، ١٩١٨-١٩٢٢»، موشيه ليسك (محرر)، تاريخ اليشوف اليهودي في أرض إسرائيل منذ الهجرة الأولى، الجزء الأول، القدس: بياليك، ١٩٩٣، ١٦١ (عبري).

65 شموئيل كلاين، تاريخ بحث أرض إسرائيل في الأدب العبري والعام، القدس: بياليك، ١٩٣٧، ٣ (عبري). أنظر أيضا كتاب أ. ي. براور، الأرض: كتاب لمعرفة أرض إسرائيل، تل أبيب، ١٩٢٧، ٤ (عبري).

66 غدعون بيغر، أرض متعددة الحدود: أول مئة عام في تحديد حدود أرض إسرائيل ١٨٤٠-١٩٤٧، سديه بوكير: جامعة بن غوريون، ٢٠١١، ١٥ (عبري).

67 دافيد بن غوريون، «حدود بلادنا وأرضها» (١٩١٨)، في كتاب نحن وجيراننا، ٤١. حتى بعد حرب العام ١٩٦٧، استمر البروفسور بنيامين أكتسين (باحث قانوني من الجامعة العبرية) في التأكيد على أنه قد «تخلينا عن الجزء الشرقي لأرض إسرائيل رغم حقنا عليه»، شتات المهجر (١٩٧٥)، ٢٧ (عبري).

68 يمكن العثور على تلخيص شامل حول محاولات الاستيطان في شرقي الأردن، والأحلام الإقليمية التي رافقتها في كتاب تسفي إيلان، محاولات الاستيطان اليهودي في شرقي الأردن، ١٨٧١-١٩٤٧، القدس: ياد بن تسفي، ١٩٨٤ (عبري).

69 إن اقتراح إقامة دولتين، عربية ويهودية، شمل أيضا تبادلا للسكان: ٢٢٥،٠٠٠ عربي كان لا بد من اقتلاعهم من وطنهم، مقابل ٢٥٠١ يهودي واجهوا المصير ذاته.

70 حول حجج المؤيدين والمعارضين للاقتراح أنظر كتاب شموئيل دوتان، تقسيم أرض إسرائيل في فترة الانتداب: الجدل اليهودي، القدس: ياد بن تسفي، ١٩٧٩، (عبري).

71 ورد هذا الاقتباس في كتاب Christopher Sykes, *Crossroads to Israel: Palestine from Balfour to Bevin*, London: New English Library, 1967, 212. في جلسة إدارة الوكالة اليهودية التي عقدت في تاريخ ٧ حزيران ١٩٣٨ صرح بن غوريون بوضوح بأن هدف الصهيونية إلغاء قرار التقسيم والانتشار في جميع أرض إسرائيل، وبالطبع «من خلال اتفاقية عربية يهودية». أنظر اقتباسا من بروتوكول الجلسة في كتاب Efraim Karsh, *Fabricating Israeli History: The New Historians*, London: Frank Cass, 1997, 44.

72 كان عدد المستوطنين اليهود في منتصف تسعينيات القرن التاسع عشر ألفي نسمة. عدد المستوطنين من فرسان الهيكل في تلك الفترة كان ١٤٠٠ نسمة. ران أهرونسون، «نطاق وطابع موجة الاستيطان اليهودي الأول الجديد في أرض إسرائيل (١٨٨٢-١٨٩٠)»، في كتاب يهوشع بن أريه، يوسي بن أرتسي، وحاييم غورين (محررون)، دراسات في الجغرافيا التاريخية الاستيطانية، القدس: ياد بن تسفي، ١٩٨٧، ٩-١٠ (عبري).

73 ورد هذا الاقتباس في مقالة شموئيل ألموغ، «الخلاص في البلاغة الصهيونية»، روت كرك (محررة)، تخليص الأرض في أرض إسرائيل، القدس: بن تسفي، ١٩٩٠، ١٦.

74 أنظر مقالة روت كرك، «الأرض وفكرة تخليص الأرض في الثقافات التقليدية وفي أرض إسرائيل في العصر الجديد»، كركاع ٣١، (١٩٨٩)، ٢٢-٣٥ (عبري). أنظر أيضا كتاب بوعاز نويمان، الأرض والشهوة في بدايات الصهيونية، تل أبيب: عام عوفيد، ٢٠٠٩ (عبري).

75 حول دور القفر في التصور الصهيوني وارتباطه بالصحراء، أنظر مقالة يعيل زروبابل، «الصحراء كفضاء ميثي وكموقع ذاكرة في الثقافة العبرية»، م. أيدل و أ غرينولد (محرران)، الميثة في اليهودية، القدس: زالمان شازار، ٢٠٠٤، ٢٢٧-٢٣٢ (عبري).

76 أ. د. غوردون، رسائل وسجلات، القدس: المكتبة الصهيونية، ١٩٥٤، ٥١ (عبري).

77 للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع أنظر كتاب: David Kenneth Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century*, London: Macmillan Press, 1982

78 Gershon Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989

79 ألموغ، الخلاص في البلاغة الصهيونية، ٢٩.

80 أنظر وصف آرثر روبين لفكرة الكيبوتس في مقالة له تعود للعام ١٩٢٤ تحمل عنوان «الجماعة» (هكفوتسا)، Arthur Ruppin, *Three Decades of Palestine: Speeches and Papers on the Upbuilding of the Jewish National Home*, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1936

81 وأيضا في كيبوتسات هشومير هتسعير - التيار الماركسي الصهيوني الذي دعم فكرة الدولة ثنائية القومية ذات الأغلبية اليهودية - رفضوا قبول أعضاء عرب.

82 إن المقارنة التي تنطوي عليها هذه الجمل تنطبق فقط على سياسة التمركز العرقي الفاصلة التي تعود للثلاثينيات، ولا ينبغي بأي حال من الأحوال أن يفهم منها على أنها تشير إلى تشابه بين مشروع الإبادة النازي في الأربعينيات وبين المشروع الاستيطاني للصهيونية، الذي كان «وظل دائما خاليا من أي أثر لفكرة إبادة الآخر». حول فكرة وممارسات الـ «عمل العبري»، الذي بدأ في العشرينيات، أنظر أنيتا شابيرا، النضال الخائب: جدل العمل اليهودي، ١٩٢٩-١٩٣٩، تل أبيب: هكيبوتس همئوحاد، ١٩٧٧ (عبري). أطروحة دكتوراة شابيرا مثيرة للاهتمام على الرغم من لهجة الدفاع الفكري التي تتميز بها الأطروحة.

83 لمقارنة مهمة بين الاستيطان الصهيوني واستيطانات أخرى أنظر مقالة، Ilan Pappé, «Zionism as Colonialism: A Comparative View of Diluted Colonialism in Asia and Africa,» *South Atlantic Quarterly* 107:4 (2008), 611–33

84 ورد هذا الاقتباس في كتاب ميخائيل بار زوهار، بن غوريون: سيرة ذاتية سياسية، الجزء الأول، تل أبيب: عام عوفيد: ١٩٧٨، ٦٦٣ (عبري).

85 Simha Flapan, *The Birth of Israel: Myths and Realities*, New York: Pantheon Books, 1987; Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Ilan Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, London: Oneworld, 2006.

أنظر أيضا كتاب أوري بن إليعازر، نشوء العسكرية الإسرائيلية، ١٩٣٦-١٩٥٦، عام عوفيد: دفير، ١٩٩٥، ٢٣٢-٢٧٩ (عبري). وبالطبع فقد سبقهم في الإشارة إلى ذلك باحثون فلسطينيون أكدوا مرارا وتكرارا هذه الحقائق على مر السنين.

86 حول الرفض الإسرائيلي لإعادة اللاجئين أنظر كتاب Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, 309–40. حول الموافقة الإسرائيلية المترددة والمراوغة، تحت ضغط أميركي ثقيل، للسماح بعودة مئة ألف لاجئ من أصل سبعمئة ألف، أنظر المصدر السابق، ٥٧٠-٥٨٠.

87 إن التقسيم الذي أوصت به لجنة بيل خصص للدولة اليهودية مساحة تبلغ خمسة آلاف كيلومتر مربع، وخصصت لها خطة تقسيم الأمم المتحدة في العام ١٩٤٧ مساحة أربعة عشر ألف كيلومتر مربع. في المقابل، شمل خط وقف إطلاق النار في العام ١٩٤٨ بداخله مساحة ٢١ ألف كيلومتر مربع. خلال كتابة هذه السطور تسيطر إسرائيل على مساحة ٢٨ ألف كيلومتر مربع. وهي مساحة أكبر من مساحة فلسطين تحت الانتداب البريطاني، ولكنها لا تزال بعيدة كل البعد عن رؤية بن غوريون ورفاقه.

88 استند الحكم العسكري على أساس قوانين الدفاع في حالة الطوارئ الذي ورثته إسرائيل من النظام البريطاني الاستعماري قبل العام ١٩٤٨. أنظر كتاب صبري جريس، العرب في إسرائيل، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٣.

89 حول عملية تهويد الأرض فور قيام دولة إسرائيل أنظر كتاب Baruch Kimmerling's thorough study Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics, Berkeley: University of California Press, 1983, 46–134

90 أورن يفتاحئيل، الإثنوقراطية، الجغرافيا، والديمقراطية: ملاحظات حول سياسة تهويد الأرض، ألبايم ١٩، (٢٠٠٠)، ٧٨-١٠٥.

91 حول التمييز الداخلي القومي بين «الأشكناز» و«الشرقيين» في تقسيم غنائم الأرض أنظر مقالة أورن يفتاحئيل، «بناء الأمة وتقسيم الحيز في «الإثنوقراطية الإسرائيلية: الاستيطان، الأراضي والفجوات العرقية»، عيوني مشباط ٢١:٣، (١٩٩٨)، ٦٣٧-٦٦٤ (عبري).

92 أنظر حول هذا الموضوع كتاب بار غال، الوطن والجغرافيا، ١٣٣-١٣٦.

93 حول وجهة نظر هذا التيار إلى أرض إسرائيل يمكن مراجعة الكتاب التي ظهر في ذكرى يتسحاك طبنكين زعيم الحركة: أريبه بيالكوف (محرر)، الاستيطان وحدود دولة إسرائيل، إفعال: ياد طبنكين، ١٩٧٥ (عبري). وعلى وجه التحديد، راجع الشهادة القصيرة التي أدلى بها خلال المؤتمر الجنرال السابق في الجيش الإسرائيلي رحبعام زئيفي حول هذه القضية.

94 Adriana Kemp, *From Territorial Conquest to Frontier Nationalism*: The Israel Case, Tel Aviv University: The David Horowitz Institute, Paper 4, 1995, 12–21

95 في ٢٤ آذار ١٩٤٩، أرسل يغئال ألون رسالة إلى بن غوريون أعرب فيها عن معارضته لخطوط وقف إطلاق النار، واقترح فيها حدودا بديلة: «لا يمكن تخيل خط حدود أكثر قوة من خط الأردن الذي يمتد على طول البلاد». وأكد على هذا الموقف بنبرة حنين في مقابلة أجريت معه في العام ١٩٧٩: «قبل نهاية حرب التحرير ظهرت فرصة لا تتكرر لأخذ كل أرض إسرائيل الغربية من دون أي هاجس». أنظر كتاب: زئيف تسور، من جدل التقسيم حتى خطة ألون، إفعال: ياد طبنكين، ١٩٨٢، ٧٤ (عبري).

96 أنظر مقالة نسيا شفرن، «الصخرة الحمراء – نظرة للوراء»، أهرون أمير (محرر)، كيشيت تعودا: أرض إسرائيل القديمة، رامات غان: مسادا، ١٩٧٩، ١٦٩-١٨٩ (عبري).

97 حول عدم استعداد إسرائيل للاعتراف بخطوط هدنة العام ١٩٤٩ كحدود نهائية أنظر بحث أدريانا كامب خطاب الحدود. هيكلة الإقليم السياسي في إسرائيل ١٩٤٩-١٩٥٧. رسالة دكتوراه، جامعة تل أبيب، ١٩٩٧ (عبري). وأنظر أيضا Adriana Kemp, «From Politics of Location to Politics of Signification: The Construction of Political Territory in Israel's First Years,» *Journal of Area Studies 12* (1998), 74–101

98 Avi Shlaim, *The Iron Wall: Israel and the Arab World*, London: Penguin, 2001, 171–172

99 ورد هذا الإقتباس في كتاب Benny Morris, *Israel's Border Wars, 1949–1956*, Oxford: Oxford University Press, 1993 أفي ذات اليوم الذي أرسلت فيه الرسالة ذكر بن غوريون بروكوبيوس في خطاب له أمام الكنيست.

100 أنظر مقالة ميرون رابوبورت، «ولد المشروع الاستيطاني في ذهن موشيه دايان منذ العام ١٩٥٦»، هآرتس، ١٠ تموز، ٢٠١٠ (عبري).

101 يغئال ألون، «تحرير القطاع»، لمرحاف، ٢١ كانون الأول، ١٩٥٦ (عبري).

102 Shlaim, *The Iron Wall*, 236.

103 قبل اندلاع الحرب ببضعة أيام أبلغ العقيد إيلي زعيرا (تسلم لاحقا منصب رئيس شعبة الاستخبارات العسكرية- أمان)، مرؤوسيه ضباط وحدة النخبة العسكرية سييرت متكال: «ستندلع الحرب في غضون أسبوع، سيشارك فيها جيشان أو ثلاثة جيوش عربية وسوف نهزمها جميعا في غضون أسبوع... وسيتقدم المشروع الصهيوني خطوة أخرى من أجل تحقيقه». ورد هذا الاقتباس في كتاب ران أدليست، أين أخطأنا؟ القدس: كتب نوفمبر، ٢٠١١، ٢٥-٢٦ (عبري).

104 أذيعت أقوال دايان في إذاعة صوت إسرائيل في ٧ حزيران ١٩٦٧، ووردت في كتاب أرييه ناؤور، أرض إسرائيل الكبرى: العقيدة والسياسة، حيفا: جامعة حيفا، ٢٠٠١، ٣٤ (عبري).

105 إحدى أكثر الأغاني الوطنية التي عبرت عن هذا المزاج المتناقض والخادع بعد حرب العام ١٩٦٧ هي أغنية «شرم الشيخ» (كلمات عاموس إتينغر وألحان رافي غباي). من كلمات الأغنية: «أنت يا شرم الشيخ، عدنا إليك مرة أخرى، أنت في قلبنا، في قلبنا دائما... يحل المساء، يجلب حلما آخر، يجلب إلى المياه أملا للسلام».

106 تم نشر البيان في اليوم نفسه (٢٢ أيلول، ١٩٦٧) في أكثر الصحف رواجاً: يديعوت أحرونوت، معاريف، هآرتس، ودافار. لتحليل شيق حول هذا الموضوع أنظر مقالة دان ميرون، «شهادة في إسرائيل»، بوليتيكا، آب١٩٨٧، ٣٧-٤٥ (عبري).

107 لم تبدأ هذه العملية بفضل تأييد القوة الإسرائيلية فحسب، ولكن أيضا بسبب تراجع القومية التقليدية التي طالبت بإخلاص مطلق لوطن واحد، وفي الوقت نفسه، بسبب تنامي نفوذ الهويات فوق الجماعية العابرة للقومية في العالم الغربي.

108 أنظر على سبيل المثال الأقوال العلنية التي أدلى بها الكاتب حاييم هزاز، الحائز على جائزة دولة إسرائيل للأدب وشخصية مركزية في عالم الثقافة الإسرائيلي: «هناك مسألة يهودا وإفرايم مع الكثير من السكان الذين سيضطرون لإخلائهم منها للبلاد العربية المجاورة...كل شعب لشعبه - إسرائيل لأرض إسرائيل، والعرب للبلاد العربية...»، حاييم هزاز، «الأمور الجوهرية»، أهرون بن عامي (محرر)، كتاب أرض إسرائيل الكبرى، تل أبيب: فريدمان، ١٩٧٧، ٢٠ (عبري).

109 حول أهمية المستوطنة في الخليل أنظر كتاب ميخائيل فايغه، حيز واحد، مكانان: غوش إيمونيم، السلام الآن وتصميم الحيز في إسرائيل، القدس: ماغنيس، ٢٠٠٢، ١٠١-١٢٥ (عبري).

110 تجدر الإشارة إلى أنه في اتفاقيات أوسلو لم تلتزم إسرائيل بوقف الاستيطان في مقابل موافقة الوفد الفلسطيني على وقف الإرهاب والعنف. وفي كلمة له أمام الكنيست بتاريخ ٦ تشرين الأول ١٩٩٥، أعلن إسحق رابين عن مبادئه: القدس الموحدة (التي تضم معاليه أدوميم) ستظل تحت سيادة إسرائيلية؛ الكيان الفلسطيني الذي سيقوم في الأراضي المحتلة سيكون أقل من دولة؛ لا عودة إلى حدود العام ١٩٦٧ والحدود الأمنية لإسرائيل ستكون في غور الأردن.

111 طبعاً باستثناء سياسة المياه في الضفة الغربية، فإن طرق استغلال موارد المياه في الأراضي المحتلة مربحة لكل من المستوطنات ولدولة إسرائيل.

112 حول عالم المستوطنين، معدل نموهم وعلاقة الحكومات المختلفة نحوهم، أنظر كتاب عكيفا إلدار وعيديت زرتال، أسياد البلاد: المستوطنون ودولة إسرائيل ١٩٦٧- ٢٠٠٤، أور يهودا: كنيرت، زمورا بيتان، ٢٠٠٤ (عبري).

113 أنظر حول هذا الموضوع في كتاب يوفال برتغالي، علاقات متضمنة: المجتمع والحيز في الصراع الإسرائيلي الفلسطيني، تل أبيب: هكيبوتس همئوحاد، ١٩٩٦، ٢٠٤-٢٠٦ (عبري).

114 أشمل دراسة نشرت حتى الآن حول نظام السيطرة العسكرية والقانونية لإسرائيل على الشعب الفلسطيني، وقدرة الثقافة السياسية الإسرائيلية على العيش مع ذلك، هي من تأليف أرئيلا أزولاي وعدي أوفير، نظام ليس واحداً- الاحتلال والديمقراطية بين البحر والنهر (١٩٦٧-)، رام الله: مدار - المركز الفلسطيني للدراسات الاسرائيلية، ٢٠١٢.

115 استخدم مصطلح «محمية» حول قطاع غزة وذلك لأن معظم سكانها هم ذراري لاجئي العام ١٩٤٨. أريئيل شارون هو من مؤسسي الاستيطان في الضفة الغربية.

116 إسرائيل تفعل كل ما في وسعها لتقسيم الضفة الغربية إلى جزأين من خلال البناء المكثف في المنطقة التي تقع بين القدس وأريحا.

117 وصل عدد السكان الفلسطينيين والفلسطينيين الإسرائيليين الذين يعيشون بين البحر والنهر في العام ٢٠١١ إلى ٥,٦ مليون نسمة. عدد اليهود الإسرائيليين في هذا الحيز هو ٥,٩ مليون. خلال فترة قصيرة سيكون هناك تعادل ديمغرافي بين الفئتين. أنظر مقالة باراك رافيد، «العفريت الديمغرافي حي أكثر من أي وقت مضى، رغم أن اليمين يحاول دفنه»، هآرتس، ٣ كانون الثاني، ٢٠١٢ (عبري).

118 أنظر مقالة نير حسون، «٨٠٪ من اليهود في البلاد يؤمنون بالله»، هآرتس، ٢٧ كانون الثاني ٢٠١٢ (عبري).

119 جزء كبير من المعونات الأميركية السخية لإسرائيل يظل في أيدي منتجي الأسلحة والذخائر في الولايات المتحدة. للمزيد من المعلومات حول الائتلاف المؤيد للصهيونية أنظر كتاب John J. Mearsheimer and Stephen M. Walt, *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*, New York: F. S. G., 2007

الفصل الخامس

بدلا من التلخيص - حكاية حزينة عن العقرب والضفدع

وحده التعاون المباشر مع العرب يمكنه أن يضمن وجودا آمنا وذا قيمة...

وحقيقة أن اليهود لا يتمتعون بما يكفي من الحكمة لإدراك هذا تحزنني أقل من افتقارهم إلى ما يكفي من العدل لكي يرغبوا فيه.

ألبرت آينشتاين في رسالة مؤرخة في ١٩ حزيران ١٩٣٠

أرادت أنثى العقرب، ذات يوم، أن تعبر الجدول، فطلبت من أنثى الضفدع أن تحملها على ظهرها. استهجنت القفّازة الصغيرة: «لكنّك تلسعين كلّ ما يتحرك». «نعم»، ردت الحشرة، «لكنني لن ألسعك، لأنني سأغرق عندئذ». فاستجابت أنثى الضفدع لنداء العقل. وفي منتصف الجدول، لسعت أنثى العقرب السَبّاحة. «لمَ فعلتِ هذا؟ سنغرق كلانا إذن»، تباكت أنثى الضفدع. «هذا هو طبعي»، تأوهت أنثى العقرب قبل أن تغرق في الأعماق.

كاتب مجهول في زمن غير معروف

إن القصة السالفة عن العقرب والضفدع معروفة، كما العبرة منها، وفحواها: لا يتمسك الجميع بالعقل السويّ، وقد يكون الطبع أو الجوهر هما اللذان يمليان أنماط السلوك في كثير من الأحيان. بيد أن الحركات أو السيرورات التاريخية لا طبع لها ولا جوهر بالتأكيد، غير أن لها، أو تصاحبها، أساطير خاملة لا تنسجم دوما مع المنطق المتحول، في إثر تبدل الظروف. ومعروفة المقولة البريطانية التي لا يمكن ترجمتها بصورة وافية: «Common sense is not common». ويبدو أن المرحلة الحالية من المشروع الصهيوني تحمل خصائص تؤكد صحة هذه العبارة البارعة.

كان تركيب أسطورة الشعب اليهودي الرحّال، الذي اقتلع من وطنه قبل ألفي عام وتطلع إلى العودة إليه في أول فرصة سانحة، ينطوي على منطق عملي، حتى وإن كان يستند في مجمله إلى خيالات تاريخية: فالتوراة ليست نصا وطنيا، تماما كما أن الإلياذة والأوديسة ليستا نتاجين لاهوتيين توحيديين. والمزارعون سكان كنعان لم يكن لديهم وطن سياسي، لأنه لم تكن ثمة أوطان كهذه في الشرق الأوسط في العصر القديم. السكان المحليون الذين بدأوا يعتنقون الإيمان بإله واحد لم يُقتلعوا من مواقعهم أبدا، بل غيروا أشكال إيمانهم فقط. لم يكن ذلك شعبا مختارا موزعا على وجه البسيطة، بل كان دينا ديناميكيا جديدا انتشر وحقق رواجا كبيرا. كان جماهير المتهودين وذراريهم يتطلعون، بشجاعة وقوة نفسية، إلى المكان المقدس الذي كان يفترض أن ينبلج منه الخلاص، ولم يخطر في بالهم جديا قط أن يهاجروا إليه ولم يفعلوا ذلك حقا. ولم تكن الصهيونية استمرارا لليهودية، مطلقا، بل كانت نقضاً لها، ولذا فقد رفضتها هذه الأخيرة، رفضا قطعيا. ولكن، على الرغم من كل هذا، ثمة منطق تاريخي معين استحوذ على الأسطورة وساهم في تحقيقها جزئيا.

نقل الزخم القومي المثقل بأحمال رهاب اليهودية، الذي جرف أوروبا الوسطى والشرقية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عدوى مبادئه الاستعراقية إلى جزء صغير من المطارَدين. وهذه المجموعة الطلائعية الصغيرة والنخبوية استشعرت الأخطار المحدقة باليهود، فشرعت في نحت صورة أمّة عصرية لنفسها. وإلى جانب ذلك، استحوذت على المركز المقدس واستخرجت منه صورة موقع قديم نبتت فيه ونمت، ظاهريا، القبيلة «الإثنية».

وقد شكل صبغ منظومة الروابط الدينية بالإقليمية القومية أحد الإنجازات المهمة التي حققتها الصهيونية، حتى وإن لم تكن أصيلة تماما في ذلك. من الصعب تقدير مساهمة المسيحية، التطهيرية خاصة، في تنامي النموذج الوطني الحديث، لكن ما من شك في أنها كانت حاضرة خلف الكواليس في اللقاء التاريخي بين مفهوم «بني إسرائيل» كقومية وبين المشروع الاستيطاني.

في الظروف السياسية التي سادت في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، كان طرح فكرة الاستيطان في مناطق «قاحلة» لا يزال منطقيا في معان محددة. وقد أتاح أوج عصر الإمبريالية تحقيق هذا المشروع، لأن البلاد المستهدفة كان يسكنها محليون مجهولون، لا هوية قومية لهم. ومن الواضح أنه لو ظهرت الرؤية والحركة قبلئذ، حينما طرح اللورد شفتسبري الفكرة، لكانت السيرورة الكولونيالية، ربما، أقل تعقيدا ـ كان إقصاء المحليين، كما تم تنفيذه حتى ذلك الحين وحشرهم في مناطق كولونيالية أخرى، سيتم بـ«سهولة أكبر» وبريبة أقل. لكن المؤمنين اليهود، وخصوصا في منتصف القرن التاسع عشر في أوروبا الشرقية والوسطى، لم يكونوا يرغبون، مطلقا، في الهجرة إلى بلادهم المقدسة، كي لا يدنسوها. أما أولئك الذين كانوا يعيشون في الغرب فقد كانوا علمانيين بدرجة تجنبهم الوقوع في شرك قومي زائف التدين كان يمكن أن يقودهم إلى بلاد ليست فيها، من وجهة نظرهم، أي إغراءات ثقافية أو اقتصادية. وعلاوة على ذلك، كانت رفسات الوليد اللاساميّ المتوحش في أوروبا الشرقية والوسطى قد بدأت للتو فقط، وجاءت استفاقة جمهور البيديشية الكبير متأخرة بحيث لم تسعفه في النجاة من المواقع المُقصِية التي كانت على وشك تقيّئه.

ولولا إغلاق بوابات الغرب، لكان من المشكوك فيه أن يتحقق تشكيل الأسطورة الوهمية وتوجيه جزء من أحفاد اليهود إلى فلسطين. لكنّ سدّ الخيارات الأخرى اضطر قلة من المقتلَعين، في نهاية الأمر، إلى التوجه إلى البلاد التي بدت لهم، في البداية، غير واعدة. وهنا، كان عليهم «إزاحة» سكان محليين بدأوا، للتو فقط، بتردد وتأخير كبيرين جدا، في ارتداء حلة قومية. لكن الحرب العالمية الثانية والخراب اليهودي في إبانها خلقا ظروفا ومناخات أتاحت للغرب إرغام المحليين على إقامة دولة مهاجرين في بلادهم. ويمكن القول إن دولة

إسرائيل، كملجأ لليهود الملاحَقين، تأسست في اللحظة الأخيرة، أو على الأصح في لحظة تضع حدا لعصر الكولونيالية المحتضر.

كان من المشكوك فيه، من دون الأسطورة الإثنو- استيطانية المجنَّدة، أن ينجح مشروع تحقيق السيادة الذاتية. بيد أن المنطق الذي ساهم في بناء الأمة الإسرائيلية كان قد تلاشى واختفى في مرحلة معينة، وقام المسخ الإقليمي - الأسطوري، بصلف، على خالقه وعلى مخلوقه، على حدّ سواء.

كانت اللدغة السامّة تكمن في بداية الحكاية: غَرْس وعي الوطن، الذي تتجاوز حدوده المتخيلة مساحات الحياة اليومية ، بكثير، هيّأ الناس للتطلع إلى آفاق واسعة جدا؛ أي إلى مساحات تكاد تكون غير محدودة. وهذا، ناهيك عن أن رفض عرب فلسطين الاعتراف بشرعية الغزاة الأغراب في أرضهم، ومقاومتهم العنيفة لهذه العملية، وفرت، مرة تلو الأخرى، أعذارا تبرر استمرار التوسع. وحين ارتضى العالم الشرق أوسطي كله - قرار الجامعة العربية في العام ٢٠٠٢ - الاعتراف بدولة إسرائيل، رسميا، ووجه لها دعوة إلى الانخراط في المنطقة، ردّت هذه بفتور وعدم اكتراث، لأنها كانت تدرك، جيدا، أن ثمن اندماجها يتمثل في التخلي عن «أرض إسرائيل»، بمواقعها التوراتية القديمة، والاكتفاء بدولة إسرائيل «الصغيرة».

حاولت الصهيونية في كل جولة من جولات الصراع القومي، الأطوَل في العصر الحديث، قضم مناطق إضافية أخرى من الأرض. ومن المعروف جيدا أنه حينما تُسبغ على هذه المناطق قدسية قومية، يصبح التخلي عنها بحاجة إلى جهود جبارة. وإذّاك وقعت حرب العام ١٩٦٧ وحبست إسرائيل، نهائيا، في فخ عسل نازف لا تقوى على الفكاك منه بقواها الذاتية. إن الانسحاب من أجزاء أرض قومية، حتى وإن كان الوطن الحديث وحدوده يشكلان، دوما، هيكلة ثقافية، يكاد يكون غير ممكن، وبالطبع ليس بإرادة ذاتية. وحتى لو أقنعنا أنفسنا والعالم بأن جوهر الصهيونية الحقيقي تمثل في إيجاد ملجأ لليهود الملاحَقين، لا احتلال «أرض آباء» متخيّلة، فإن الأسطورة الإثنو - إقليمية، التي حرّكت المشروع وشكلت قاعدته الذهنية الصلبة، غير قادرة وغير مستعدة للانسحاب.

من المؤكد أنها في نهاية المطاف ستموت، شأنها شأن الأساطير القومية الأخرى عبر التاريخ. ولكن، كل من يرفض أن يكون جبريا خالصا ومطلقا يتعين عليه أن يسأل نفسه السؤال الحاسم: هل سيجرّ موت الأسطورة، معه، المجتمع الإسرائيلي بأسره وجيرانه، أم سيخلف وراءه أحياء؟

وباختصار، هل الأسطورة الصهيونية وحدها، فقط، هي العقرب، أم أن مجمل المشروع القومي - الثقافي الذي أنتجته هو الذي يستبطن، في جوهره، مزايا الانعزالية وذهان الاضطهاد ولذا فهو محكوم بأن يكون مسألة تاريخية تخطو، واثقة، نحو زوالها؟

* * *

أما مصير الضفدع البائس، في المقابل، فهو ليس شأنا مستقبليا فحسب، وإنما هو يشكل، منذ زمن طويل، ماضيا وحاضرا معذّبين ومتواصلين. هذان الماضي والحاضر هما اللذان أمليا النبرة في هذا الكتاب. وهما اللذان دفعا، أيضا، إلى وضع الخاتمة المرفقة لاحقا.

خاتمة

عن القرية كأمثولة والذكرى كعِبرَة

ما الذي سنفعله بالقرى التي هجرها أهلها... من غير قتال؟ هل نحن مستعدون للحفاظ على هذه القرى كي يستطيع سكانها العودة إليها، أم نرغب في محو أي أثر يدل على وجود قرية في مكان ما؟

غولدا مئيرسون (مئير)، في اللجنة المركزية لحزب «مباي»، ١١

أيار ١٩٤٨

نحنُ أيضاً صعدنا إلى الشاحنات. يسامرُنا
لمعانُ الزمرّد في ليل زيتوننا، ونُباحُ
كلابٍ على قمرٍ عابرٍ فوق بُرج الكنيسةِ،
لكننا لم نكن خائفين. لأن طفولتنا لم
تجئْ معنا. واكتفينا بأغنية: سوف نرجع
عمّا قليل إلى بيتنا... عندما تُفرِغُ الشاحناتُ
حُمولتها الزائدةَ!

محمود درويش، «قرويّون من غير سُوء»، ١٩٩٥

بعد الجولة الطويلة والمليئة بالعقبات في «أرض الآباء» الواسعة، سأنتقل الآن إلى مكان صغير قد يساعد البحث بشأنه في سبر غور عمليات إنتاج الذاكرة وهيكلة النسيان في إسرائيل. وقبل أن أغلق الملف، ارتأيت التوقف عند حيز عيني ومحدد كامن في داخلي كجرح.

أعملُ أستاذا للتاريخ في جامعة تل أبيب وأسكن غير بعيد عنها. إن مكان عملي، كما شقة سكني، يقومان على أنقاض وأراضي قرية عربية توقفت حياتها في ٣٠ آذار ١٩٤٨. في ذاك اليوم الربيعي، سار آخر سكانها المذعورين، وهم يحملون أمتعتهم، في طريق ترابية تتجه شمالا، ثم اختفوا، رويدا رويدا، عن أنظار المُهاجِمين الذين طوّقوا القرية. كانت النساء يحملن أطفالهن على أذرعهن. الأطفال الصغار، الذين كان في مقدورهم السير بقواهم الذاتية، تعلقوا بثيابهن من الخلف. المسنون اتكأوا على الشبان، وحُمل المرضى والعجزة على الحمير. تركوا خلفهم، لدى خروجهم المذعور، أثاثا، وأدوات منزلية، وحقائب ورزما مفككة مخلّعة، وكذلك أبله القرية المرتبك الذي نسوه من دون أن يعرف لماذا تركوه خلفهم.[1]

استولى المهاجِمون المبتهجون في غضون ساعات قليلة على المكان الذي كانوا يطمعون فيه منذ زمن طويل. وهكذا تلاشى سكان الشيخ مونّس من صفحات تاريخ «أرض إسرائيل» وألقي بهم في مهاوي النسيان.

لم تعد بيوت القرية وحقولها قائمة بعد. لم يبق منها سوى بنايتين أو ثلاث بنايات آيلة للسقوط، وبضعة قبور مهدمة ومهملة، وكذا بضع شجرات نخيل صامدة على نحو ملفت، بالصدفة فقط لم تعق إقامة مواقف للسيارات. ونمت بلصق تلك البقايا الأخيرة وتوسعت جامعتي، قصر المعرفة الأكبر في إسرائيل، والتي تمتد، كما قلنا، على أراضي البلدة المندرسة. إن جزءا من هذا الكتاب، الذي تقلبون صفحاته الأخيرة الآن، كان قد كُتِب في واحدة من غرف العمل في هذه الجامعة. الإلهام الأخلاقي لبعض الاستراتيجيات السردية التي اعتمدتها هنا مصدره من تلك الجيرة الغريبة بين الممحو والمبني، من ذاك الاحتكاك الذي لا يطاق بين ماض مراوغ وبين حاضر مُغير وعاصف.

لَم يكن في وسعي كمؤرخ؛ أي كوكيل مشهود للذاكرة يعتاش على ما يرويه عن الأمس، إتمام هذا المؤلف من دون مواجهة ماضي الحيز الماديّ الذي يجعل حياتي اليومية متأرجحة.

صحيح أن يد إنسان قد فعلت كل ما في وسعها من أجل إخفاء ومحو كل ما تبقى، لكن الأرض هي الأرض ذاتها، والسماء هي نفسها، وأفق البحر المطل من الغرب لا يزال الأفق نفسه الذي التقطته، في زمن غير بعيد، أعين أخرى.

نسيان الأرض

ليس معروفا متى أنشئت قرية الشيخ مونّس. إن موطن الفلاحين، دائما، ذو تاريخ أقل من تاريخ مراكز السلطة، قصور الأموال والمدن التجارية. غير أن خريطة بيير جاكوتين (Jacotin)، رئيس طاقم المهندسين والمخططين الذي رافق جيش (نابوليون) بونابرت لدى احتلاله المنطقة في العام ١٧٩٩، تشمل إشارة واضحة إلى وجود بلدة في الموقع. وبالرغم من أن القرى في الخريطة الفرنسية الطلائعية لم تُسمّ بأسمائها، إلا أن المخطِط في حالتنا هذه قد ثبّت، لسبب ما، الكلمة العربية Dahr (ظهر). ومن المحتمل جدا أن يكون قد قصد «ظهر التلة». فقد أقيمت القرية على تلة واسعة في الضفة الشمالية لنهر العوجا، الذي يطلق عليه اليوم اسم «اليركون». وكانت هذه القرية، بتعداد سكانها ومساحتها، القرية الأكبر إلى الشمال من مدينة يافا. وكانت أيضا، كما يبدو، أحد المواقع المأهولة ذات التواصل الأطول في تاريخ المنطقة. وهذا، بالطبع، باستثناء يافا، عاصمة الساحل الفلسطيني.

عند منحدر أراضي الشيخ مونّس، غير بعيد عن النهر (في العصر القديم كان مجراه إلى الشمال قليلا من مساره الحالي)، اكتشفت في نهاية أربعينيات القرن الفائت آثار موقع مهيب سمي Tell Qasile. في تشرين الأول من العام ١٩٤٨، بعد ستة أشهر من إرغام سكان القرية العربية على هجر موقعهم، بدأت أعمال الحفريات في تلة الكركار التي تقع على بُعد نحو ثمانمئة متر إلى الجنوب من البيوت المهجورة. وقد تم العثور على سطح الأرض، صدفة، على قطعتين من الخزف محفورة عليهما كلمات بالعبرية، من القرن السابع قبل الميلاد على ما يبدو، وكان يخيل للحفارين بداية أنهم حيال بلدة يهودية عتيقة من «عهد الملك سليمان».[٢]

كما في غير قليل من الحفريات الأركيولوجية اللاحقة في «أرض إسرائيل»، كانت المكتشفات ثمينة، لكنها غير يهودية. ففي القرن الثاني عشر قبل الميلاد، كما اتضح، أنشأ

الفلستيّون – من بين أولئك الذين «قَدِموا من الأخضر العميق»، كما سمّوا في أدبيات الفراعنة – ميناء على ضفاف النهر. وحول المرفأ، تطورت ونمت بلدة متماسكة على مساحة نحو ستة عشر دونما. في مركز هذه التلة انتصب معبد مصنوع من الطين واكتشفت بجواره أبنية أخرى، عامة وخاصة. في القرن الحادي عشر قبل الميلاد، تم توسيع المعبد وبناء جدرانه من الحجر. وتم العثور، في منطقة المباني، على قطع فخارية عديدة ومتنوعة، من أواني الطبخ وحتى الأدوات الدينية. كانت شوارع القرية مستقيمة ومتوازية، ما يدل على تخطيط مديني، أكثر من كونه بناء قرويا تلقائيا. وفي أواخر القرن العاشر قبل الميلاد، احتل الفراعنة المكان وأحرقوه، لكن النشاط فيه لم يتوقف، بل تقلص فقط.

تدل الآثار المكتشفة من القرن الخامس حتى القرن الرابع قبل الميلاد، أي حتى احتلالات الإسكندر المقدوني، على سيطرة متواصلة وثابتة على المكان. بينما بقيت لدينا دلائل من العهد الهيليني والعهد الروماني تشير إلى نشاط تجاري متشعب وإلى وجود سوق نشطة في مركز البلدة. أما من العهد البيزنطي فقد بقيت هناك بناية تبدو كأنها كنيس سامريّ، فيما خلّف الاحتلال الفارسي – الساساني القصير في بداية القرن السابع الميلادي قطعة نقدية نادرة. شُيّد في المكان في مطلع عهد الحكم العربي (نهايات الأمويين والعهد الفاطمي) خان كبير أرسِيَ على أعمدة واستخدم نُزُلا لعابري السبيل.

ونظرا إلى أن الأراضي في المنطقة امتازت بالخصوبة، يمكن الافتراض بأن قرويين قد واصلوا الإقامة في المنطقة طوال العهد الإسلامي الطويل، غير أنه قد تم نقل مكان إقامتهم نحو الشمال الشرقي، قليلا، تحسبا من فيضان النهر في فصول الشتاء الماطرة جدا، كما يبدو. وعلى تلة مجاورة، أعلى قليلا من تل كسيله، تشكلت القرية وتبلورت. ومع مرور السنين، اعتنق سكانها الإسلام وأطلقوا عليها اسم وليّ (قدّيس) محلّي دُفن في المكان.

يظهر اسم الشيخ مونّس في كتاب الرحلات المهم الذي وضعه جيكوب بيرغرن، وهو كاهن مثقف من السفارة السويدية في إسطنبول قام بزيارة إلى فلسطين. في كانون الأول ١٨٢١، سافر من القدس إلى عكا، عن طريق الرملة، ومرّ بالقرب من القرية. وهو يروي أن البلدة تقع على قمة تلة امتدت عند سفوحها أرض وحلية مشبعة بالمياه، رغم الشتاء المعتدل.[٣]

نحن لا نعرف تعداد السكان في تلك الفترة، لكن من المنطقي الافتراض بأنه لم يقل كثيرا عن ٣١٥، هو عدد الأنفار الذي كانوا في القرية عند الإحصاء الأول الذي أجراه «صندوق استكشاف فلسطين» (P.E.F) في العام ١٨٧٩. [٤] حصل الانقلاب الديمغرافي الجدي في أجزاء من الشرق الأوسط ، بصورة أساسية، ابتداء من الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، فقط، ثم بصورة أوسع خلال القرن العشرين. فوفقا للإحصاء السكاني البريطاني الأول من العام ١٩٢٢، كان يسكن في القرية ٦٦٤ شخصا. ثم ارتفع عددهم إلى ١١٥٤ في العام ١٩٣١، ثم إلى ١٩٣٠ شخصا في العام ١٩٤٥، حتى بلغ في العام ١٩٤٨، عشية الاقتلاع، ٢١٦٠ امرأة، رجلا وطفلا.[٥] هذه الزيادة السكانية السريعة هي من مميزات المراحل الأولى في أي تحديث في عمليات فلاحة الأرض - الزرع، التسميد والري - وفي تحسين الظروف الصحية.

كانت معدلات التكاثر في فلسطين، بفضل الانتداب البريطاني بوجه أساس موازية، تقريبا، لما حدث في أوروبا قبل ذلك بنحو مئة عام. تؤدي الزيادة في إنتاج الغذاء إلى رفع متوسط العمر المأمول بين الأطفال والأولاد، فيما لم تكن قد ظهرت بعد وسائل تحديد النسل المترتبة على الحداثة - مثل التعليم، تحسين مستوى المرأة وتوقعات الحركية الاجتماعية بين الجيل الجديد. وباستثناء استيراد النساء، يرجح الاعتقاد بأن البلدة الغنية استقطبت إليها، خلال العقود الثلاثة الأخيرة من وجودها، هجرة فلاحين من المناطق الجبلية الأقل خصبا. وإن كان قد قدِم مهاجرون كهؤلاء، حقا، فقد انخرطوا جيدا بين سكان القرية وأصبحوا جزءا عضويا منهم.

توسعت قرية الشيخ مونّس واستبدلت بعض بيوتها التي كانت مشيدة من الطين بمبان حجرية، بل وإسمنتية. ويروي موشيه سميلانسكي، الكاتب والمزارع المعروف في الاستيطان اليهودي الذي كتب الكثير عن حياة العرب في فلسطين، عن الشيخ مونّس في العشرينيات، بإعجاب واضح فيقول: «جميع الفلاحين، باستثناء بعض الشواذ، يستخدمون المحاريث الأوروبية. في القرية أربع آلات حصاد ومعدات كثيرة لدَرْس الحنطة. إنهم يطبقون طرقا حديثة في ترتيب بيارات البرتقال ويستخدمون أسمدة تجارية، في محاكاة للتطبيقات الزراعية

اليهودية».[٦] وكانت هذه، أيضا، إحدى القرى الأولى التي أقامت جمعية تعاونية لتسويق الحمضيات. كان سعيد بيدس، من أبناء القرية، رئيس لجنة مزارعي الحمضيات في فلسطين (وأحد مناوئي المفتي، أيضا).[٧] وفي العام ١٩٣٢، أنشئت في القرية مدرسة ابتدائية لوائية للبنين، ثم بعد ١١ عاما أقيمت مدرسة مماثلة للبنات.

ربما كان ازدهار القرية الاقتصادي وغناها هما المسؤولان الرئيسان، أيضا، عن سياسة الاعتدال والتسامح حيال الاستيطان الصهيوني الآخذ في الاتساع. لقد نمت تل أبيب وتطورت بوتيرة مذهلة إلى الجنوب من القرية ونشأت علاقات ودية، بوجه عام، مع الجيران الجدد. كان أولاد القرية يركبون دراجاتهم الهوائية باتجاه قرية صميل، التي كانت تقع جنوبي النهر وكانت بيوتها ملاصقة لبيوت اليهود. وقد درج هؤلاء الأخيرون، بشكل دائم، على ابتياع الخضراوات والفواكه من المزارعين الناجحين. صحيح أن سكان الشيخ مونّس لم ينظروا بعين الرضا إلى محاولة بلدية تل أبيب، في مرحلة معينة، فرض ضرائب على جزء من أراضيهم، لكن مطاعنهم تمثلت في عدم رضا عن دفع الضرائب، أكثر من كونها احتجاجا قوميا. حتى أن وجهاء القرية، مُلاك الأراضي الوفيرة، وافقوا على بيع اليهود أكثر من ثلاثة آلاف دونم في المنطقة الشمالية من القرية. وبقيت في حوزتهم، بعد هذه الصفقة، نحو أحد عشر ألف وخمسمئة دونم من الأراضي الخصبة التي ازدهرت عليها بساتين وبيارات كثيرة، كروم موز مخضرّة، حقول حبوب ومراعٍ.

حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، كان يتم نقل قسط كبير من المحصول الزراعي في القرية إلى ميناء يافا، عبر جسر على النهر كان يسمى جسر الهَدّار، الذي فجّره العثمانيون لدى انسحابهم فبنى البريطانيون مكانه شبه جسر على براميل. وفي العام ١٩٥٢، استبدل بالجسر الإسمنتي الأول في فلسطين، الذي أقامته كتيبة العمل الطلائعية، والذي أعدّ لربط تل أبيب مع هيرتسليا، المستعمرة الشمالية الجديدة التي أقيمت قبل ذلك بنحو سنة واحدة، وبذلك حظيت القرية بطريق معبدة وأكثر ثباتا لتصدير محاصيلها.

لسنا نعرف شيئا عن المزاج الذي ساد القرية إبان الثورة العربية الكبرى في الثلاثينيات. لكن، من غياب أية علامة على أي غليان، يمكن الاستنتاج الحذر بأن حملة الاحتجاج العاصفة المناوئة للاستعمار التي اجتاحت البلاد لم تثر أي صدى في القرية، كما يبدو، ولم يكن الوعي

القومي قد نما فيها بعد.[8] ففي إبان الحرب العالمية الثانية، انتشر العديد من الجنود البريطانيين في المنطقة وقام إبراهيم بيدس، ابن العائلة الأغنى في الشيخ مونّس، بعقد شراكات مع محاربين مسرّحين من تل أبيب فأقام مقهى كبيرا بجانب الجسر، نما وازدهر واستضاف روادا من العرب واليهود، على السواء، كما نظمت فيه عروض ترفيهية ومنحته العرائش المظللة قرب المياه اسم «حديقة هاواي». وسرعان ما أصبح سكان المنطقة يسمون الجسر باسم المقهى.[9] وبدت الحياة الوادعة على جزيرة استوائية في المحيط الهادي كأنها في متناول اليد.

عمّ كان العرب واليهود يتحدثون ويتناقشون في جلساتهم على كؤوس الشاي والقهوة التي كانت تقدم لهم؟ لا نعرف، ويبدو أننا لن نعرف أبدا. لكن ما عكّر صفو هذه الوداعة القروية، للمرة الأولى، لم يكن نزاعا قوميا، بل كان حادثا جنائيا. ففي مساء يوم العاشر من آب ١٩٤٧، اقتحم المقهى شبان من أبناء عشيرة «أبو كشك» (Abu Kishk) البدوية التي كانت تقيم إلى الشرق من هيرتسليا، وخلال عملية السطو المسلح قتلوا مدير المكان، من أبناء الشيخ مونّس، وعددا من الضيوف من تل أبيب. وشكلت حادثة العنف هذه مقدمة غريبة لهزات سياسية عصفت بالقرية طيلة أشهر عديدة تالية.

تصاعدت مع انتهاء التصويت في الجمعية العامة للأمم المتحدة على قرار التقسيم في ٢٩ تشرين الثاني ١٩٤٧، مباشرة حدة التوتر في المنطقة. فقد شمل القرار قرية الشيخ مونّس، كما القرى الساحلية الأخرى، ضمن حدود الدولة اليهودية. كانت المخاوف كبيرة جدا بين الفلسطينيين في قضاء تل أبيب. كيف سيعيشون حياة العرب في دولة المستوطنين الجدد الذين يواصلون التوافد بأعداد متزايدة باستمرار؟ كيف يمكن الوثوق بأن يكون حُكم الأغراب منصفا في تعامله مع المحليين؟ ومن شبه المؤكد أن غالبية القرويين الوادعين لم تكن تعرف شيئا عن ادعاء الصهيونية بشأن الملكية التاريخية على «أرض الآباء»، رغم منطقية الافتراض بأنها قد استشعرت ميل الجيران غير المرغوبين المتأصل نحو التوسع في الاستيلاء على الأراضي.

ومع ذلك، فبينما اندلعت مواجهات عنيفة عند خط التماس بين يافا (التي بقيت معزلا عربيا في قلب منطقة يهودية) وبين تل أبيب أوقعت ضحايا بالعشرات من الطرفين، ساد الهدوء المشوب بالترقب المتوتر في شمال المدينة اليهودية الأولى.

تمثلت الخطوة الأولى التي اعتمدتها «الهاغناه» في ممارسة ضغط شديد على سكان القرى الثلاث الواقعة جنوبي نهر العوجا (اليركون) ولصق البيوت الشمالية من تل أبيب بغية إرغامهم على الرحيل عن منازلهم. وفي نهاية كانون الأول ١٩٤٧، اضطر أهالي صميل (المسعودية) إلى الرحيل والانتقال إلى الجماسين (Jammasin). وخلال كانون الثاني، ارتحل أهالي الجماسين عن بيوتهم وأقاموا، مؤقتا، مع اللاجئين الذين وفدوا إليهم ومع أهالي جريشة (Jarisha) في الشيخ مونّس الكبيرة. ومع قدوم الجيران المقتلعين من بيوتهم، أصبحت القرية مكتظة جدا وتفاقمت الأوضاع فيها بشدة. وكان من شأن الأنباء الواردة عن المواجهات العنيفة في يافا وفي سلمة (Salama) المجاورة أن أججت التوتر والخوف العام. وفي ٢٨ كانون الثاني ١٩٤٨، قرر إبراهيم أبو كحيل، «دبلوماسي» القرية، ووجهاء القرى المجاورة، التوجه إلى بيتاح تكفا لبحث الأوضاع مع ممثلي «الهاغناه». وتحدد مكان اللقاء في منزل أبراهام شابيرا، الشخصية الأسطورية في مشروع الاستيطان الصهيوني، والذي كان يحظى بثقة كبيرة لدى السكان الأصليين في فلسطين.

ويرغم عدائه المكشوف للعرب ووجودهم، يشهد يوسيف أوليتسكي (Olitzky)، رجل «الهاغناه» وكاتب البلاط فيها، بالتوجهات السلمية التي أبداها الممثلون الفلسطينيون. فقد عبر المتحدثون باسم القرى، طبقا للتقارير، عن «رغبتهم في إرساء علاقات الصداقة وشددوا على أنهم سيمنعون أي عربي غريب وأي مشاغب من «طرفهم» من دخول المناطق التابعة لهم، وإن لم يستطيعوا التغلب على هؤلاء فسوف يتصلون بـ «الهاغناه» ويطلبون مساعدتها».[١٠] وفي أعقاب ذلك اللقاء وما تمخض عنه، حافظ أبو كحيل على علاقة وثيقة مع القوة اليهودية المركزية فأحبط، بذلك، احتكاكات وخصومات نشأت على خلفية التوتر المتصاعد. وفي شهر شباط، تعرضت القرية لهجوم بوابل من الرصاص فردّت بطلقات متفرقة. وقد جرى التحقيق في هذه الاحتكاكات، التي لم تسفر عن وقوع إصابات، وحرص الطرفان على تبديد أجواء الكراهية والعداء. ورغم أن شبان القرية بادروا إلى حفر قنوات دفاعية، إلا أنه تم حظر دخول أية قوى قتالية خارجية إلى القرية وواصل المعتدلون دعاة التسوية السيطرة على مجريات الأحداث.

غير أن هذا الهدوء لم يكن كافيا لإرضاء رؤساء «الهاغناه» وطمأنتهم. فقد أثارت قلقا بالغا لديهم حقيقة وجود قرية عربية كبيرة جدا كهذه، رغم كونها هادئة وادعة، بالقرب من ميناء تل أبيب، بل ولصق محطة الطاقة الكهربائية والمطار. وهذا، فضلا عن أن «الهاغناه» قد أعدت، في تلك الأيام بالضبط، الخطة دالت التي تمثل هدفها، على نحو واضح وصريح، في إنشاء تواصل جغرافي تحت السيطرة الصهيونية. فقد تجذر وترسخ الرأي الذي يعتبر النسبة المرتفعة من الفلسطينيين تهديدا على وجود دولة قومية مستقرة. ويتعين عليكم أن تتذكروا، أيها القراء، أن أكثر من أربعمئة ألف إنسان، أي نحو أربعين بالمئة من المواطنين المستقبليين في الدولة اليهودية، كان يفترض أن يكونوا عربا. صحيح أن بعض الشخصيات، مثل يسرائيل روكح، رئيس بلدية تل أبيب الليبرالي، وجاد مخنيس، ممثل مزارعي الحمضيات المعتدل، بذلت قصارى جهدها لمنع التصعيد، لكن مبادراتها المسالمة لم تجد نفعا ولم تكن تعبر عن سياسة «الهاغناه».[11] بل ثمة دليل، وإن لم يتم التحقق منه كفاية، على أن متعاونين عربا حصلوا على أموال من المنظمة (الهاغناه) كي يبثوا، عمدا، شائعات بشأن وجود نوايا لديها لمهاجمة القرية، سعيا إلى تشجيع السكان على الهرب والرحيل.[12]

ومن هنا، فلا عجب في أن حملات التحريض والشائعات المغرضة ضد الشيخ مونّس تعززت واتسعت مع مرور الوقت. فقد انتشرت أنباء عن أن محاربين أجانب، أعضاء «عصابات»، تسللوا إلى القرية وأن أسلحة كثيرة قد تم تهريبها إلى داخلها. بل تحدثت الأنباء، حتى، عن وجود ضباط ألمان مسلحين فيها.[13] وقد اكتشفت الاستخبارات الناجحة التابعة لـ«الهاغناه» والطلعات الجوية الاستكشافية فوق القرية، مرة تلو الأخرى، زيف هذه المعلومات وكذبها، لكن ذلك لم يجد نفعا. وكان أبراهام كرينيتسي، رئيس بلدية رامات غان الذي كان يطمع بأراضي القرية المتاخمة لمدينته، أحد رؤساء المحرضين. كما انضمت منظمة «ليحي»، التي شاركت بقسط قليل نسبيا في المواجهة العنيفة في جنوب تل أبيب، إلى حملة التخويف في شمال المدينة بهدف دفع السكان إلى الهرب. ويكتب يعقوب بناي، أحد قادة «منظمة الانفصاليين» في مذكراته:

تمتد هذه القرية بين تل أبيب، رامات غان وبيتاح تكفا. وتحتّم عليها وضعيتها هذه، حقا، التصرف بحكمة وبهدوء، لكن ثمة اتصال متواصل بين القرية وبين تجمعات العرب. ويقترح شموئيل هليفي (الموظف في بلدية تل أبيب) احتلال القرية. سنشرع في وضع إجراءات تحضيرية. تم تنظيم جولة تظاهرية شارك فيها ستون شخصا. قطعنا القرية، بل حاولنا جاهدين تعريفهم بأننا من «جماعة شتيرن» فدب الرعب في نفوسهم. وكانت الخطوة الثانية: استدعاء المختار إلى جلسة في الغداة في جسر المصرارة، عند مشارف تل أبيب. حضر إلى اللقاء مختاران. مختار الشيخ مونّس ومختار من قرية «إجليل» (جليلوت، اليوم). حضرا راكبين على حصانين وهما يرتديان ثيابا احتفالية. أبلغهما شموئيل هليفي بأنه يتعين عليهما جمع جميع الأسلحة الموجودة في القرية وإحضارها إلى المكان الموعود، في غضون ثمان وأربعين ساعة. ادعيا بأنهما لا يمتلكان سوى سلاحهما الشخصي، مسدسين (لاستخدامهما في الأعراس). لكن هذين اللقاءين والجولة كانت كافية لدب الرعب في نفوسهم، فبدأوا يهجرون المكان. واصلنا الضغط على عرب القرية....[١٤]

كان «الضغط» التالي عملية إرهابية نموذجية. تم إلقاء القبض على إليشع إيبازوف (أبراهام كوهين)، أحد محاربي «ليحي»، وهو في طريقه إلى نابلس على متن شاحنة محملة بمتفجرات كان مخططا لها أن تنفجر في مقر القيادة العربية في المدينة. وردا على ذلك، قام رفاقه، يوم ١٢ آذار، باختطاف أربعة من سكان الشيخ مونّس - كان بصحبتهم قاصر، بالصدفة - وهم في طريقهم إلى إجليل بحثا عن طعام ووقود. ولم تكن للرهائن الأربعة، بالطبع، أية صلة بضبط إيبازوف في نابلس، لكن الخاطفين من «ليحي» هددوا بقتلهم إذا لم يتم الإفراج عن رفيقهم. وسرت في القرية شائعات بأن المخطوفين قد قتلوا فبلغ الهلع ذروته. وفي أعقاب حملة إقناع، ردع ووساطة قامت بها «الهاغناه»، تم الإفراج عن الخمسة (واتضح في هذه الأثناء، أيضا، أن إيبازوف قد أعدم فور إلقاء القبض عليه)، لكن عملية الإرهاب الناجعة كانت قد حققت غايتها. «الهجرة من القرية مستمرة ومتزايدة»، يواصل بناي ويروي برضا واكتفاء، «أتحنا لهم طريقا للخروج، رحلت غالبيتهم مع الأمتعة على الجمال، في اتجاه طولكرم وقلقيلية».[١٥]

لم يكن أبطال «ليحي» المحرضون وحدهم الذين أبقوا لسكان الشيخ مونّس «درب الخروج» نحو الشمال. فقد رافقهم، أيضا، رجال «الهاغناه» المعتدلون. رغم الترددات والكوابح الأخلاقية، ورغم الاتفاقيات المسبقة غير المكتوبة بالطبع، قررت قيادة «الهاغناه» في منطقة تل أبيب الانضمام إلى «منظمة الانفصاليين» في محاصرة جميع الطرق المؤدية إلى القرية. وينبغي ألا ننسى أن الانتداب البريطاني كان ساريا في ذلك الحين وأن جنود صاحب الجلالة كانوا لا يزالون متواجدين في المنطقة. لكن هذا التواجد لم يمنع الكتيبة ٣٣ من لواء ألكسندروني من تطويق القرية، فجر يوم ٢٠ آذار، بل واحتلال بعض المنازل في أطرافها. منذ الآن، لا عبور ولا حركة بغير تصريح المحاصِرين وكل ما يصل إلى القرية من مؤونات يخضع للرقابة الصارمة. الخروج إلى الحقول يصبح مستحيلا وليس من المستطاع الاعتناء بالمحاصيل التي توشك على النضوج. وفي المرحلة التالية، تُحظر العودة إلى القرية على كل مَن يغادرها. وأدى الخنق الاقتصادي وانعدام الوقود لتشغيل المولّدات، سريعا، إلى نشوء نقص في الغذاء وفي الماء. وفي الأيام الأخيرة من حياة القرية، غادرت القلة الباقية من السكان، وفي مقدمها إبراهيم أبو كحيل الساذج الذي ظل يثق، حتى اللحظة الأخيرة، بـ«أصدقائه» اليهود.

مع هجرة آخر السكان، باستثناء ذلك الأبله المسن الذي لا أحد يعرف ما آل إليه مصيره، سارع أعضاء «ليحي» إلى الاستيلاء على الأبنية المركزية، فأقاموا فيها قاعدتهم الرئيسة وأطلقوا عليها اسم «رامات يائير»، على اسم قائدهم الراحل أبراهام شتيرن.[١٦] ومن هناك صدر، بعد ذلك بأيام، الأمر بمشاركة محاربي التنظيم في احتلال دير ياسين بالقرب من القدس، حيث انتهت معركة قصيرة يوم ٩ نيسان، كما هو معروف، بقتل مئة وعشرين من سكان القرية الجبلية وإذلال الباقين العلني. ظلت «رامات يائير» قائمة حتى ٢٩ أيار، وهو اليوم الذي تم فيه تجنيد مكملي طريق شتيرن في الجيش الإسرائيلي. تم بعد ذلك اليوم، تحويل المكان إلى واحد من معسكرات الجيش الإسرائيلي الجديد. وبدأت بعد ذلك بوقت قصير، عملية توطين مهاجرين يهود جدد فيه، خشية تسلل لاجئي القرية والعودة إليها.

لكن أهالي الشيخ مونّس المذعورين، الذين أجبروا على التشتت، كانوا قد لجأوا إلى مكان بعيد. فقد وصل بعضهم إلى طولكرم وقلقيلية، المدينتين اللتين انتقلتا إلى السلطة الأردنية في

أعقاب الحرب، بينما توزع آخرون في قرى «المثلث»، مثل الطيرة وجلجولية، التي ألحقت بدولة إسرائيل. وكان منهم، أيضا، من وصل إلى مخيمات اللاجئين في قطاع غزة. وفي إسرائيل، تم إسكانهم بداية في خيام من دون أي مصدر رزق، كما فرضت قيود على تحركاتهم وتنقلاتهم. غادر البعض منهم الضفة ودولة إسرائيل وراح يتنقل في أنحاء الشرق الأوسط، فيما نجح قسم منهم في الوصول إلى الولايات المتحدة وكندا. ممتلكاتهم الكثيرة في الشيخ مونّس تمت مصادرتها من جانب السلطات الإسرائيلية، فيما اعتبر الباقون في إسرائيل «حاضرين غائبين» وسُلبوا حقوق الملكية على أراضيهم وبيوتهم. وغني عن القول إن أحدا من سكان القرية لم يحصل على أي تعويض.

سيصعد هؤلاء بعد سنوات سيرا على الأقدام، سرّا، لرؤية بيوتهم، من بعيد. اللاجئون الذين أصبحوا مواطنين إسرائيليين كان بمقدورهم القيام بذلك قبل العام ١٩٦٧. أما أولئك الذين لجأوا إلى الضفة الغربية، فقد وصلوا دامعي الأعين إلى تلتهم القديمة والجديدة بعد حرب «الأيام الستة» فقط.

أرض النسيان

كان نصيب سكان الشيخ مونّس أفضل من المصير البائس الذي حلّ بأبناء دير ياسين، عين الزيتون، بلد الشيخ وقرى أخرى دفع عدد غير قليل من أبنائها حيواتهم ثمنا لتجرؤهم على دعم المقاومة المسلحة ضد إقامة دولة يهودية في بلادهم. غير أنه ما من شك في أن مصيرهم كان أسوأ مما تعرض له، مثلا، سكان عين حوض.

فأبناء هذه القرية الوادعة، التي كانت تقع في شمال السهل الساحلي، اختاروا، هم أيضا، كما أبناء الشيخ مونّس، عدم التصادم مع القوة العسكرية الصهيونية، ولكن بالرغم من ذلك، تم اقتلاعهم من بيوتهم. وقد سُمح لبعض منهم، بصورة مفاجئة، بمواصلة السكن على تلة غير بعيدة عن قريتهم، يشاهدونها طوال حياتهم. وقد تم تحويل قريتهم «القديمة» إلى قرية إسرائيلية - يهودية للفنانين، بينما ظلت عين حوض «الجديدة» قرية غير معترف بها من طرف السلطات، لسنوات طويلة جدا، حتى ابتسم لهم الحظ في نهاية المطاف: بعد اثنين وخمسين

عاما على «تأسيس» قريتهم، حظيت بالاعتراف الرسمي، بل وتم ربطها بشبكة الكهرباء الإسرائيلية، في العام ٢٠٠٦ [١٧]. أما أهالي الشيخ مونّس، في المقابل، فقد حرموا من العيش كمجموعة سكانية فتوزع الجزء الأكبر منهم على أنحاء مختلفة من العالم.

ليست حبكة القصة في الشيخ مونّس استثنائية أو فريدة من نوعها. وكما ذكرنا في الفصل الرابع من هذا الكتاب، باستثناء الأحياء العربية في المدن، فإن أكثر من أربعمئة قرية أخرى تم تدميرها ومحوها من «أرض إسرائيل» في حرب العام ١٩٤٨، بل وبعد انتهاء المعارك.[١٨] وأصبح نحو سبعمئة ألف إنسان مهجَّرين، في إبان النكبة، وانتزعت بيوتهم منهم بدون أي مقابل أو تعويض. لا يزال كثيرون منهم، كما أحفادهم أيضا، يعيشون في مخيمات للاجئين في أنحاء الشرق الأوسط. فلماذا نحكي، إذن، عن قرية واحدة ووحيدة بالذات؟

كما أوضحت في مستهل هذه الخاتمة، يلازمني شعور بالضيق حيال المكان، ومثل هذا الشعور ينبغي أن يراود، في رأيي، أي مؤرخ يعمل في جامعة تل أبيب. إنني أحاول أن أنحت، بحذر شديد، ذكريات من توثيق منسي بقي من الماضي وأدرِّس التاريخ كمادة علمية. وطلابي يتوقعون أن تتوفر لدي درجة معقولة من الاستقامة العلمية، خالية من التحيز. ولذلك أحرص على تعليمهم، في مستهل أي مسار تعليمي، أن أية ذاكرة جماعية هي، بهذا القدر أو ذاك، نتاج هندسة ثقافية تعديلية تخضع، على الدوام تقريبا، لاحتياجات الحاضر ومزاجه السائد. ومن عادتي التأكيد، بوجه خاص، أنه عند الحديث عن تاريخ الأمم، ليس الماضي هو الذي يخلق الحاضر، بل الحاضر القومي هو الذي يعجن الماضي ويصوغه لنفسه، بصورة حرة تماما، بينما يشمل هذا الماضي، دائما، ثغرات كبيرة جدا من النسيان.

إنني أعيش في وسط أمّة وعلى منطقة جغرافية، وكلتاهما مركبتان بامتياز من ذاكرة تمدّد نفسها أربعة آلاف عام إلى الوراء. شكلت الذاكرة اليهودية المُعالَجَة والمستعادة قلب الحركة الصهيونية وروحها ووفرت قاعدة أساسية لشرعنة مشروعها الاستيطاني. ومن هنا أيضا، ضمن أشياء أخرى، نشأت تلك العقلية السياسية الإسرائيلية القائلة بأن الزمن الفلسطيني «القصير» لا يمكن أن يكون ذا قيمة مساوية للزمن اليهودي «الطويل»: ما وزن شتات استمر ستين أو سبعين عاما مقابل الشتات الذي استمر ألفيّ عام؟ ما قيمة حنين فلاحي الأرض

البسطاء وأحفادهم مقابل التوق اليهودي الأبدي؟ ما قيمة مطالبة اللاجئين عديمي المأوى بالملكية مقابل الوعد الإلهي، حتى وإن لم يفِ الرب بوعده؟

إن تاريخ الشيخ مونّس القصير ينسجم، في نظري، مع صرخة الطفل الصغير «الملك عارٍ!» في أقصوصة هانس كريستيان أندرسن. يتعين عليّ من أجل تبرير هذا الحكم القاطع والشرير، أن ألفت انتباهكم، أيها القراء، إلى سياسة الذاكرة التي نجد تجسيدها الأكمل على أراضي القرية. ففي تلك المناطق، التي تحولت إلى أحياء إسرائيلية معززة،[19] ثمة تركيز غريب وفريد لأربع مؤسسات عليا للذاكرة: «متحف أرض إسرائيل»، «متحف البلماح»، «المتحف الإسرائيلي في مركز رابين» وبالطبع «متحف الشعب اليهودي - متحف الشتات». وقصور الذاكرة الأربعة هذه غايتها حفظ وتوثيق الماضي اليهودي، الصهيوني والإسرائيلي.

إن «متحف أرض إسرائيل» هو الأقدم من بينها. أقيم في العام ١٩٥٨ في الطرف الجنوبي من القرية، حول حفريات تلة كسيله التي بدأت، كما ذكرنا، قبل ذلك بعشر سنوات. علاوة على الموجودات الأثرية، التابعة لـ «العصر التوراتي»، طبقا للمسرد، يحاول المتحف أيضا عرض مجمل «تاريخ البلاد وثقافتها». ومن بين المعارض الثابتة فيه، هناك معرض «بلاد البارون»، الذي يفصّل، أساسا، مشروع البارون إدموند دي روتشيلد في «ترسيخ الاستيطان اليهودي في أرض إسرائيل». وعلى نحو رمزي جدا، أقيم قسم الإثنوغرافيا (الجغرافيا الإثنية) والفولكلور، المكرس لذكرى «أنماط الحياة اليهودية في مجتمعات مختلفة في العالم»، في أحد بيوت قرية الشيخ مونّس القديمة، من دون أية إشارة، بالطبع، إلى أصل البناية وإلى «أنماط حياة» سكانها السابقين.

أطلق على المكان، في البداية، اسم «متحف البلاد». ولكن، مع تعيين الجنرال في الاحتياط رحبعام زئيفي رئيسا للإدارة في العام ١٩٨١، جرى تغيير الاسم إلى «متحف أرض إسرائيل». وقد حظيت هذه المؤسسة في عهده بدعم سخي وتُرجم حب زئيفي الجمّ لوطنه المتسع في وضع المضامين وبلورتها. ولم تحل حقيقة أن الجنرال المتقاعد أسس في العام ١٩٨٨ حزب «موليدت»، الذي نادى بترحيل (ترانسفير) عرب إسرائيل، دون مواصلة توليه إدارة المتحف حتى العام ١٩٩١، لدى تعيينه وزيرا في حكومة إسرائيل.

ويتولى رئاسة المتحف اليوم، وقت تأليف هذا الكتاب، الضابط السابق دوف تماري، الذي يحمل لقب الدكتوراه في التاريخ.

«متحف البلماح» مقام إلى أعلى قليلا، على تلة الكركار، مصبوبا كحصن. حُفر على واجهته، بحجم كبير، شعار «عدالة الطريق» المقتبس من قصيدة معروفة لنتان ألترمان - الشاعر الذي تحمس في العام ١٩٤٨، كما ورد آنفا، لاكتشاف تلة كسيله «اليهودية»، وكان في العام ١٩٦٧ بين مؤسسي حركة أرض إسرائيل الكاملة. رئيس الجمعية التي تدير المكان، لدى كتابة هذه الأسطر، هو الجنرال السابق يشعياهو غبيش، وتحظى المؤسسة برعاية وزارة الدفاع. تأسس المتحف في العام ٢٠٠٠ بغية تخليد الإنجازات التاريخية ـ العسكرية التي حققتها السرايا الصاعقة التابعة لـ «الهاغناه». وقد أدى «البلماح»، كما هو معروف، دورا مركزيا في تحقيق النصر في حرب ١٩٤٨، ليس على «جبهة» الشيخ مونّس، لحسن الحظ. ومن بين صفوفه كان قسم كبير من قادة الجيش الإسرائيلي الكبار، طوال عقد أو اثنين، أبرزهم على الصعيد الدولي هو إسحق رابين.

يقع «مركز رابين» خلف «متحف البلماح»، مباشرة، وقد أقيم في العام ١٩٩٧ لتخليد ذكرى رئيس الحكومة الذي جرى اغتياله. يقوم في قلب هذه المؤسسة المتحف الإسرائيلي الذي يرمي، بين أشياء أخرى، طبقا لمؤسسيه، إلى عرض «صورة المشروع الصهيوني كقصة نجاح...». مؤسِّسة المتحف والمسؤولة عن مضامينه هي البروفسور أنيتا شبيرا، التي تتولى أيضا رئاسة معهد أبحاث الصهيونية في جامعة تل أبيب. كان رئيس المجلس الشعبي الذي بادر إلى إقامة المركز والشخصية الأبرز فيه يعقوب بيري، رئيس جهاز الأمن العام (الشاباك) سابقا، الذي عُيِّن لاحقا رئيسا لمجلس إدارة «متحف الشتات» في جامعة تل أبيب المجاورة.

يقوم «متحف الشتات ـ متحف الشعب اليهودي»، الذي تأسس في العام ١٩٧٨، في قلب الحرم الجامعي التل أبيبي. وكما ذكرنا، تولى يعقوب بيري رئاسة مجلس إدارة المؤسسة منذ العام ٢٠٠٩، بينما أحد أعضاء مجلس أمنائه العالمي هو ليونيد نيفزالين (Nevzlin). وهذا الأخير هو رجل أعمال روسي ناجح هرب إلى إسرائيل في العام ٢٠٠٣ بعد اشتباه السلطات الروسية بأنه كان وراء التخطيط لجرائم قتل وبأنه تهرب من دفع ضرائب بمليارات

الدولارات. وقد استدعاه صديقه أريئيل شارون لإنقاذ قصر الذكرى اليهودي من الانهيار المالي. وفعلا، نجح في المهمة، بفضل التوفيرات التي جلبها من روسيا.[20]

الهدف الرسمي لهذا المتحف هو: «عرض وتمثيل حكاية الشعب اليهودي المتواصلة منذ أربعة آلاف سنة»، «تنمية الشعور بالانتماء بين الزوار اليهود وتعزيز الهوية اليهودية»، وكذلك «دفع الزوار غير اليهود إلى التعرف على الشعب اليهودي ومساندة إسرائيل كدولة يهودية». ويمكن أن نجد في المتحف، ضمن الأشياء الأخرى أيضا، «مركز علم الأنساب اليهودي» الذي أصبح مسجلا فيه نحو ثلاثة ملايين يهودي. ويتيح المركز للزائرين ليس فقط «تعقّب أشجار عائلات يهودية» بواسطة الأسماء، وإنما الاستعانة لهذا الغرض بفحوصات الـ «دنا» («دي. إن. إيه»)، أيضا. ويحتوي المخزون الوراثي، حتى الآن، على ثلاثمئة ألف عيّنة، ولا يزال الباب مفتوحا لأن «لعلم الأنساب الوراثي أهمية مميزة بالنسبة للشعب اليهودي...».

ويشارك في مجلس أمناء المتحف العالمي وفي مجلس إدارته، إلى جانب رجال أعمال كبار وقادة أمنيين سابقين، مؤرخون محترمون يمثلون الجامعة العبرية في القدس وجامعة تل أبيب، هم لدى كتابة هذه الصفحات: البروفسور يسرائيل برطال، البروفسور جيرمي كوهين، البروفسور إيتمار رابينوفيتش والبروفسور رعنان راين. وكما برز في المتاحف الأخرى التي جئنا على ذكرها، فإن مثل هذا الخليط الاجتماعي النوعي يميز جميع المؤسسات الثقافية المهمة في إسرائيل تقريبا.

تنتشر وفرة من «الذاكرة اليهودية» في أراضي الشيخ مونّس القديمة وتطفو على سطحها. إنها تتعاظم مثل موجة كبيرة من النهر المنخفض، تنقض على مرتفع التلة وتطل بقوة من على القمة إلى قلب القرية التي تم محوها. إنها تشمل آلاف التفاصيل، الأدوات، العناوين والصور. أموال باهظة تم رصدها لتخليد المصير، المعاناة والنجاح اليهودي. مئات الزوار يتوافدون يوميا للتعرف عليها ـ تلاميذ المدارس، جنود الجيش، مواطنون عاديون وسياح عديدون. وهم يخرجون بشعور من الرضا العميق، لأنهم أصبحوا مقتنعين الآن بأن وعيهم لماضيهم القومي أكثر تماسكا وثباتا.

ومن نافل القول إن أيا من معابد الذكرى الفخمة والكبيرة التي ذكرناها هنا لا يشمل أي ذكر لتاريخ الموقع الذي أقيمت عليه. فنظرا إلى أن القرية العربية القديمة لا تنتمي إلى

الماضي اليهودي، الصهيوني أو الإسرائيلي، فليس ثمة داع لأن يظهر لها أي أثر أو ذكر في أي من زوايا قرية المتحف الواسعة المفعمة بالحياة.

أقيم حرم جامعة تل أبيب على قمة تلة الكركار، من خلال المحو التدريجي البطيء لقرية الشيخ مونّس. التاريخ الرسمي لإقامته هو العام ١٩٦٤، لكن حجر الأساس الأول للبناية الأكاديمية الأولى، التي انتصبت قبالة أبنية القرية المنخفضة نسبيا، كان قد وضع في العام ١٩٥٥. وكما ذكرنا آنفا، جرى إسكان مهجرين يهود لا يملكون شيئا في تلك البيوت، في العام ١٩٤٨. وخلال سنوات قليلة، اندلعت معركة استنزاف بين الجامعة وبين السكان أبناء الطبقات الفقيرة. وفي العام ٢٠٠٤، فقط، مقابل تعويض بمبلغ ١٠٨ ملايين شيكل، تم إخلاء غالبيتهم من المنطقة، بينما واصل قصر العلم التوسع جنوبا، من خلال الدوس المنهجي على ما تبقى من بيوت.[٢١] ومن الواضح، مرة أخرى، أن إمكانية دفع التعويض لأصحاب البيوت الأصليين، غير اليهود، لم تخطر على بال أحد.

يعمل في جامعة تل أبيب أكثر من ستين أستاذا للتاريخ في ثلاثة مساقات منفردة. وكان قد عمل فيها، سابقا، عدد مماثل من المؤرخين خرجوا إلى التقاعد. ليس ثمة في عالم الأكاديميا الإسرائيلية مجموعة ذاكرة أخرى بمثل هذا الحجم وهذا الخصب. فقد وضع هؤلاء الباحثون عشرات عديدة من مجلدات التاريخ العالمي، الشرق أوسطي، اليهودي والإسرائيلي. وقد بلغ مجدهم العلمي أصقاعا بعيدة جدا، فيما يشكل بعضهم ضيوفا دائمين في أرقى الجامعات في العالم. لكن أيا منهم لم ير ضرورة لتأليف ولو كتاب واحد، فقط، أو مقال بحثيّ وحيد، عن تاريخ الأرض التي تحت الإسفلت والاسمنت حيث استجمعوا رأس مال مجدهم. ولم يشرف أي منهم على أية أطروحة ماجستير أو دكتوراه عن مأساة القرويين الذين لا صوت لهم والذين تم اقتلاعهم وإخفاؤهم من المكان. وكما يحدث، عادة، في تاريخ القوميات، تم إخفاء الجانب المظلم من الماضي تحت الوعي، أو بقي، في أحسن الأحوال، ينتظر أجيالا جديدة لترفعه فوق السطح. فالمتوخى من أقطاب الذاكرة وباروناتها أن يكونوا علميين، على الدوام، لكنهم لم يكونوا مُطالَبين، يوما، بأن يكونوا أخلاقيين.[٢٢]

بادرت حركة «زوخروت» («ذاكرات») - مجموعة رائعة من النشطاء الإسرائيليين وضعت نصب عينيها هدف التذكير بالنكبة - في العام ٢٠٠٣، بالتوجه إلى البروفسور إيتمار رابينوفيتش، رئيس جامعة تل أبيب في ذلك الوقت، لمطالبة الجامعة بالإشارة «بصورة متواضعة، إلى هذا التاريخ الممحو» عن الشيخ مونّس.[٢٣] وقد وقع على ذاك الطلب عشرون محاضرا من أساتذة الجامعة، ثم انضم إليهم أيضا بضع عشرات من الطلاب وأحفاد سكان القرية. ورابينوفيتش، الذي خدم في سلاح الاستخبارات في الجيش الإسرائيلي برتبة مُقدّم وأشغل منصب سفير إسرائيل في واشنطن، هو، أيضا، مؤرخ للشرق الأوسط حاز، لقاء بحثه العلمي، على جائزة الكتاب اليهودي في الولايات المتحدة. وبالرغم عن كونه وكيلا للذاكرة بامتياز، بل وعضوا في مجلس إدارة «متحف الشعب اليهودي - متحف الشتات»، كما ورد آنفا، إلا أن طلب المحاضرين والطلاب بشأن تخليد الماضي القريب لم يحظ بأي رد من طرفه. وقد بينت عملية الاستيضاح أنه اختار، ببساطة، تجاهل الطلب. وردا على أسئلة صحافيين ملحاحين، قال مكتب الناطق بلسان الجامعة: «تجري في هذه الأيام صياغة مشروع التاريخ الخاص بالجامعة، وسيتم التعرّض فيه إلى الشيخ مونّس. سنتطرق إلى الطلب لدى الانتهاء من وضع المشروع».[٢٤] وحتى الآن، العام ٢٠١٢، لم ير المشروع المأمول النور ولا تزال جامعة تل أبيب والمنطقة التي تقوم عليها تفتقر إلى تاريخ مكتوب.

في الحقيقة، ثمة إشارة واحدة فقط من مخلفات ذلك الماضي المكبوت وغير المرغوب. تنتصب في الجانب الجنوبي من الجامعة، بناية عربية مرممة فخمة تسمى «البيت الأخضر». وهي تشكل، رسميا، ناديا للمحاضرين. لكن هؤلاء، عموما، لا يرتادونه لتناول الطعام أو للترفيه، جراء الأسعار الباهظة التي تجبى فيه. على العكس تماما، تستخدم البناية قاعة تجارية لجني الأرباح وكذلك مطعما يرتاده ضيوف رفيعو المستوى من خارج البلاد يستقبَلون فيه على هامش المؤتمرات واحتفالات جمع التبرعات. وقد كتب على الموقع الإلكتروني التابع لهذه المؤسسة مؤخرا:

تمثل هذه البناية معلما معماريا فريدا من نوعه بقي من قرية الشيخ مونّس. تقع قرية الشيخ مونّس عند أطراف قرية فلسطينية قديمة كانت قائمة في القرن الثاني عشر قبل الميلاد (تلة

كسيله). كبرت القرية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وتوسعت وتعالت فيها، إلى جانب البيوت الحجرية البسيطة، قصور مبنية من أحجار منحوتة. وفي أواخر الحرب العالمية الأولى، وصل البريطانيون إلى مشارف القرية التي كانت تحت حكم الأتراك. وفي معركة ليلية مباغتة، يوم ٢/ ١٢/ ١٩١٧، سقطت القرية في أيدي البريطانيين. أدى الانتقال إلى حكم الانتداب إلى تطوير المنطقة بأكملها ـ تل أبيب، يافا وقرية الشيخ مونّس أيضا.

يبدو البيت الأخضر بارزا من مسافة كبيرة بفضل لونه والقنطرة الفاخرة التي تزين واجهته. في تلك المرحلة، استخدم الطابقان العلويان منه للسكن بينما استخدم الطابق السفلي للتجارة والصناعات الخفيفة.

تغير الوضع في القرية بدءا من العام ١٩٢٤؛ بيع جزء من أراضيها وبدأت مفاوضات لشراء مساحات أخرى من الأراضي. وفي آذار ١٩٤٨، أنشئ في القرية معسكر لتنظيم «ليحي» أطلق عليه اسم «رامات ياثير»، عقد فيه المؤتمر الكبير لجميع جنود «ليحي»، الذي تُلي فيه أمر الساعة القاضي بضم قوات هذا التنظيم إلى الجيش الإسرائيلي. وبعد قيام الدولة (حزيران ١٩٤٨) تم إسكان جنود سلاح الجو وأعضاء «متطوعين من خارج البلاد» («ماحل») في قرية الشيخ مونّس. ومنذ العام ١٩٤٩ فصاعدا، تم إسكان مهاجرين جدد في بيوت القرية، إلى جانب لاجئين من مصابي الحرب، فضلا عن جنود عادوا من معارك حرب الاستقلال ولم يتوفر لهم حل إسكانيّ. وفي العام ١٩٦٤، تم افتتاح «قرية الجامعة» في رامات أبيب. ومع تطور الجامعة وتناميها تقرر تخصيص البيت الأخضر ناديا لأعضاء السلك التعليمي.[٢٥]

لا أعرف من الذي تطوّع لكتابة هذه الفقرة من باحثي التاريخ في جامعة تل أبيب، لكنني أوردتها هنا كاملة، تقريبا، لأنها تعبر جيدا عن الوعي الإسرائيلي حيال الماضي: فقد تم شراء هذه البلاد، لا الاستيلاء عليها بالقوة. والبلدة العربية، التي فرغت على نحو مثير للاستغراب، تحولت إلى ملجأ للضحايا اليهود. القرية التي بدأت تباع أجزاء منها في العشرينيات، تحولت صدفة إلى معسكر لتنظيم «ليحي» في الأربعينيات، ثم أصبحت جامعة محترمة في نهاية المطاف.

لا شيء عما حصل لسكانها الأصليين في آذار ١٩٤٨، لا عن الحصار، ولا عن الخنق الاقتصادي، ولا عن الاختطاف ولا عن سلسلة التهديدات. وبالرغم عن التبريرات

الذاتية العديدة، إلا أن اللامبالاة حيال معاناة المحليين شكلت إحدى أبرز سمات الاستيطان اليهودي. وإخفاء وجود الآخر كان شرطا لمشروعية طريقه التاريخية وعدالته.

إن المفارقة الكبيرة في قصة «البيت الأخضر» تكمن في أنه كان، سابقا، منزل إبراهيم أبو كحيل، المقرب من «الهاغناه» الذي كان آخر من غادر القرية، لأنه وضع ثقته في أصدقائه. وإنشاء هذه البناية الجميلة وذات التصميم المميز استغرق جهدا كبيرا انطلاقا من إيمان قوي، كما يبدو، بأن سكانها سيعيشون فيها سنوات طويلة. وكانت الدبلوماسية التصالحية التي انتهجها أبو كحيل متسقة مع هذا المزاج. لكنه أخطأ خطأ فادحا. لم يكن يدرك أنه، هو وآباؤه وأبناؤه ولدوا في «أرض إسرائيل» وأن بقاءهم فيها محكوم بأن يكون مؤقتا.

***

«كم كان من السهل استدراجه وإغواؤه، أن يتبع الضلال عن وعي ويلتحق بالسواد الأعظم من الكذابين - ذاك الرهط المعبأ بالجهل المطبق، اللامبالاة النفعية والمصلحة الأنانية الوقحة....»[٢٦]- كلمات س. يزهار هذه في «خربة خزعة»، التي وصف فيها على نحو مباشر الحالة المأساوية التي تعرض لها اللاجئون في العام ١٩٤٨، لازمتني طوال سنوات عديدة، لكنني-أنا أيضا- لا أملك شيئا يمكنني المفاخرة به بشكل خاص. صحيح أنني كنت من بين الموقعين على الرسالة التي وجهت إلى رئيس بلدية تل أبيب في العام ٢٠٠٣، لكنني لم أجد ضرورة، حتى الآن، للتذكير بتاريخ القرية التي أعمل على أرضها القديمة. كنت مشغولا جدا بقضايا بعيدة، زمنيا وحيزيًا. وأدركت في معرض بلورة موضوع هذا الكتاب أنني لن أستطيع، هذه المرة، القفز عن مكان قريب جدا لم يلتئم جرحه بعد.

لقد تعلمت أشياء كثيرة من جولاتي الثقافية والبحثية، أهمها: إن تذكّر الضحايا الذين نتجهم نحن والاعتراف بهم هما، في نهاية المطاف، أكثر أهمية وجدوى للمصالحة الإنسانية وللحياة القيميّة من التذكير دون توقف بأننا أحفاد ضحايا آخرين في الماضي. إن الذاكرة السخية والشجاعة - حتى لو كانت مشوبة بنزر من التلون - لا تزال تمثل شرطا حاسما لأية

حضارة متنورة. وعلاوة على هذا، كم ينبغي علينا أن نتعلم بعد كي نفهم أن الضحية لن تسامح، أبدا، جلادا غير مستعد للاعتراف بالغبن ويرفض التعويض عنه.

كنت في نهاية العام ٢٠٠٣ شاهدا على هدم منزل محمود بيدس الكبير والمميز، الذي كان قائما طوال سنوات عديدة عند أسفل تلة الكركار، قبالة «متحف أرض إسرائيل» بالضبط. وقفت غير بعيد عن حفيدته مجدولين صبحي بيدس، التي حضرت من مدينة اللد. وحين جرفت الجرافات آخر الحيطان المدمرة من أجل إخلاء المكان لحي تل أبيبي فاخر، تمايلت بحزن ثم انفجرت بالبكاء. كان من الصعب عليّ تخيّل مشاعرها في تلك اللحظات، إذ إنني لم أجرب حالة كهذه من قبل. ربما كان والدي، الذي لم يكن على قيد الحياة آنذاك، قادرا على فهمها بصورة أفضل. في العام ١٩٤٥ عاد ليقف قبالة منزل والدته المهدم في لودج في بولندا. بعد ذلك بسنوات، في أعقاب زيارة أخرى في مسقط رأسه، روى لي أنه في منطقة الحي السكني الذي ولد وترعرع فيه والذي تم محوه، جرى تثبيت يافطات تذكّر بوجود السكان اليهود هناك، في مرحلة زمنية معينة. تلك اليافطات لم تطفئ حنينه إلى ماض تعرض للبتر الفجائي.

أعمل في جامعة تل أبيب منذ سبعة وعشرين عاما وهي عزيزة جدا على قلبي. أحبّ التعليم فيها، وبفضلها، ضمن أشياء أخرى، أتيح لي تأليف هذا الكتاب. من الواضح أنني لا أعتقد بوجوب، ولا أقترح، محو الجامعة لإقامة قرية وكروم مكانها. وأكثر من هذا، لا أؤمن بأن أحفاد اللاجئين الفلسطينيين سيحظون بالعودة الجماهيرية، ذات يوم، إلى بيوت آبائهم وأجدادهم. لكن، مثلما أنه من واجب دولة إسرائيل الاعتراف بالمأساة التي حلت بالآخرين بمجرد إنشائها، ودفع ثمن مقابلها في إطار عملية السلام المأمولة، فمن العدل أن تثبت جامعتي عند مدخلها لوحة تذكارية لمهجري الشيخ مونّس، القرية الوادعة التي اختفت كما لو أنها لم تكن.

وكان من الجدير، أيضا، أن تقام في «قرية الذكريات» في رامات أبيب، بين المتاحف الأربعة الكبيرة التي تخلد «تاريخ أرض إسرائيل الطويل» و«ماضي وحاضر الشعب اليهودي الخالد»، بناية توثق مصير لاجئي الحيز الإقليمي في محافظة يافا القديمة.

ما الذي يمكن أن يكون ملائما لهذا أكثر من «البيت الأخضر»؟ ذلك أن الأرباح الأخلاقية التي يمكن أن تجنيها الجامعة، في مثل هذه الحالة، ستفوق بما لا يقاس خسائرها المادية المترتبة على إغلاق قاعة الاحتفالات. هكذا يمكن لجامعتي أن تصبح رائدة في كسر جليد النسيان الذي يستخدم إسمنتا ذهنيا في عملية إعادة إنتاج النزاع.

ربما أكون مخطئا تماما؟ فربما لن يرضى الأسخياء الصهيونيون من مختلف أنحاء العالم، الذين أقيمت بفضل دعمهم السخي أبنية الجامعة والمتاحف القائمة في جوارها، بإجراء تخليدي فلسطيني في قلب «أرض إسرائيل» خاصتهم؟ ألن يمسّ ذِكر النكبة والنضال ضد منكريها بشعور الملكية على أرض آبائهم؟ أليس من المحتمل أن يردوا بتقليص هباتهم من جراء ذلك؟ والتوقف عن دفع وجمع التبرعات؟ أن يصابوا بخيبة أمل من دولتهم اليهودية؟

إن أي تحول في سياسة الذاكرة هو نتاج مواجهات في ساحات القوة المهيمنة التي تحدد ثقافة المجتمع وتصوغ، في نهاية المطاف، هويته الجماعية. ويتوقف طابع الذاكرة والهوية، دوما، على طابع الوعي القومي الذي يلفّها. فهل سيكون اليهود ـ الإسرائيليون مستعدين، من أجل مستقبلهم في الشرق الأوسط، لتعريف وتحديد سيادتهم من جديد، بما يشمل أيضا تغيير موقفهم حيال المكان وتاريخه، وخاصة حيال أولئك الذين تم اقتلاعهم منه؟

ليس في مقدور المؤرخ أن يجيب عن هذه المسألة الصعبة. عليه الاكتفاء بالأمل في أن يقدم كتابه مساهمة، ولو ضئيلة، في بداية التحوّل.

الهوامش

1 ورد في أحد تقارير منظمة الهاغناه: «تم العثور على عربي مسن وعلى ما يبدو غبي - مختبئ في أحد بيوت القرية... حالة الأغراض التي ظلت تشير إلى أن القرية قد تركت فجأة». ورد هذا الاقتباس في رسالة الدكتوراه التي أعدها حاييم فيربرغ، تل أبيب: تحولات، استمرارية والعديد من وجوه المجتمع والثقافة المدنية في فترة الصراع (١٩٣٦-١٩٤٨)،.٦٢، ٢٠٠٣، جامعة تل أبيب.

2 في ٢٤ كانون الأول ١٩٤٨، نشرت صحيفة دافار خبر «اكتشاف مدينة إسرائيلية قديمة على ضفاف نهر اليركون (العوجا)...»، ونشرت الصحيفة أيضا قصيدة من تأليف نتان ألترمان، شاعر حزب العمال. يقول فيها: «لا!.. المعجزة هنا ليست في أرض الفسيفساء التي على التلة منذ عصر دولة إسرائيل القديمة... المعجزة هي أن حفر هذه الأرض مع البيت يتم برخصة دولة إسرائيل... المعركة اليهودية التي لم تكن سدى، وأبا إيبان يفسر للأمم أسباب المعركة. لكن من الجيد أيضا أنه من أعماق الماضي، تتكلم الأم- الحجر في الموضوع نفسه». ولقد تم تناسي هذا الحماس الأولي عندما اتضح أن «الحجارة الأم» لم تكن يهودية.

3 Jacob Berggren, *Resor i Europa och österländerne* 5.3, Stockholm: S. Rumstedt, 1828, 61

4 ذكرت هذه المنظمة في الفصل الثالث.

5 Walid Khalidi (ed.) *All that Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, Washington, *Institute for Palestine Studies*, 1992, 259–60.، حول النمو الديمغرافي في جميع منطقة الساحل أنظر كتاب Baruch Kimmerling and Joel S. Migdal, *Palestinians: The Making of a People*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994, 44–51

6 Moshe Smilansky, *Jewish Colonization and the Fellah*, Tel Aviv: Mischar v'Tasia, 1930, 27

7 دان ياهف، الحياة الثقافية والاقتصادية في يافا قبل النكبة (١٩٤٨)، أزور: تشريكوير، ٢٠٠٧، ٦٣ (عبري). كان سعيد بيدس في العام ١٩٤٩ بين ١٢ من المهجرين الذي وقعوا في بيروت تحت اسم «مجلس يافا وضواحيها» على نداء موجّه إلى إدارة الولايات المتحدة من أجل دعم إعادة حقوق اللاجئين وممتلكاتهم وأراضيهم. أنظر الوثيقة في *Journal of Palestine Studies* 18:3 (1989), 96–109.

8 ومع ذلك، يعتقد أن أحد أبناء القرية، عبد القادر بيدس، الذي كان رئيسا لاتحاد المزارعين العرب المركزي في يافا، قد انضم إلى الحزب العربي الفلسطيني. مصدر هذه المعلومة هو من الشيخ مونّس، حكاية مكان، ورقة دراسية قدمت لي في العام ٢٠١١ بقلم أسعد زعبي.

9 كان الاسم البريطاني للجسر «العلمين». أنظر أيضا يهودا زيف، لحظة مكان: حكايات من وراء أسماء أماكن، القدس: تسفعونيم، ٢٠٠٥، ١٤٣-١٤٤ (عبري).

10 يوسف أوليتسكي، من أحداث الحرب: فصول في تاريخ الدفاع عن تل أبيب، تل أبيب: مقر الهاغناه/ خدمة الثقافة للجيش الإسرائيلي، ١٩٥٠، ٦٢ (عبري). أنظر أيضا كتاب يهودا سلوتسكي، من صراع إلى حرب: تاريخ الهاغناه، الجزء الثالث، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٧٢، ١٣٧٥ (عبري).

11 أرنون غولان، التغيرات المكانية في زمن الحرب، سديه بوكير: جامعة بن غوريون، ٢٠٠١، ٨٣ (عبري).

12 Hillel Cohen, *Army of Shadows: Palestinian Collaboration with Zionism*, 1917–1948, Berkeley: University of California Press, 2008, 245.

13 نحميا بن تور، كتاب تاريخ محاربي حرية إسرائيل (ليحي)، الجزء الرابع، القدس: يائير، ٢٠١٠، ٤١٤ (عبري).

14 يعقوب بناي، الجنود المجهولون: كتاب عمليات الليحي، تل أبيب: حوج يديديم، ١٩٥٨، ٦٥٢ (عبري).

15 أنظر أيضا تقرير نتان يلين مور في كتابه، مقاتلو حرية إسرائيل، القدس: شكمونا، ١٩٧٥، ٤٧٨-٤٧٩ (عبري). ويضيف قائد الليحي السابق متأملا بحزن: «كثيرا ما سألت نفسي ما إن كان مختارو الشيخ مونّس وإجليل في نهاية العام ١٩٤٣ من وجهاء القرى الذي حضروا إلى جاد مخنيس من أجل تقديم مخبأ وملجأ لهاربي الليحي. لقد كان ذلك زمنا آخر»، المصدر السابق.

16 ميكي بناي، السير على الذكريات: الشيخ مونّس، تل أبيب، أشكلون: بناي، ١٩٩٥، ٣٠-٣٣ (عبري).

17 حول القريتين المجاورتين وحول المنظر الطبيعي أنظر كتاب: Susan Slyomovics, *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

18 أنظر كتاب نوغا كيدمان الاستثنائي، على جانب الطريق وفي هامش الوعي، القدس: كتب نوفمبر، ٢٠٠٨ (عبري). تقدم هذه الدراسة نظرة واسعة إلى آليات النسيان في إسرائيل للمنظر البشري الذي كان قائماً في فلسطين.

19 ومن الجدير بالذكر أن ثلاثة رؤساء حكومة في إسرائيل، غولدا مئير وإسحق رابين وشمعون بيريس، اختاروا السكن على الأراضي السابقة للشيخ مونّس.

20 حول صورة الملياردير الروسي كـ «منقذ بيت الشتات» وعلاقته مع النخب السياسية والاقتصادية في إسرائيل أنظر مقالة مايا فاينشتاين، «نحبك! هنا البروفسور رابينوفيتش الأوليغارك المحتفل ليونيد نيفزالين»، هآرتس، ٢٩ أيلول، ٢٠٠٩».

21 صحيفة ذي ماركر، ٣٠ حزيران، ٢٠٠٤ (عبري).

22 هناك مشروع نهائي واحد فقط في قسم التصميم المعماري للجامعة، أعدته نوريت موسكوفيتش، والذي يحتوي على اعتراف بالقرية.

23 يمكن العثور على الرسالة باللغات العبرية، الإنكليزية، والعربية في الكتيب، ذاكرات الشيخ مونس، تحرير عمر إغبارية. يمكن الإطلاع على الكتيب في الرابط: http://www.zochrot.org/sites/default/files/zoc_muwannis_final_2.pdf

24 ران هار نبو، «تل أبيب: مطالبة بتخليد الشيخ مونس»، يديعوت أحرونوت، ١٠ تشرين الثاني، ٢٠٠٣.

25 http://www.tau.ac.il/university-club/description.html

26 S. Yizhar, Khirbet Khizeh, London: Granta, 2011, 7